Sumário

Editorial

Em meados de 2018, em uma reunião do corpo docente do colegiado de antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, decidiu-se pela criação da *Ayé: Revista de Antropologia*. O curso, fundado em 2014, completava então quatro anos e a construção de um periódico foi concebida como uma forma de publicização da produção docente dos pesquisadores e pesquisadoras envolvidos no bacharelado. A fundação do mestrado em antropologia, uma iniciativa da cooperação entre a UNILAB e a UFC, também figurou como uma força catalisadora para este projeto, pois na época estimamos que o presente periódico poderia também servir de canal de divulgação para as produções dos discentes do programa. Na época foram escolhidos para editores-chefes Arilson dos Santos Gomes e Rafael Antunes Almeida, docentes do curso de antropologia.

Passados três anos de criação da revista, o projeto original se mantém. Todavia, com complementos. Desde a sua fundação, a Ayé lançou duas edições especiais, a *Traduções* e a *Edição Especial Fire!!! Textos escolhidos de Zora Neale Hurston*, diversificando e ampliando as possibilidades de circulação das produções ao campo antropológico.

Desde então, com publicações anuais, a revista tem se consolidado como um meio importante de divulgação do pensamento científico nas áreas das Ciências Humanas e Sociais. A partir de 2020, mesmo com os desafios impostos pela pandemia, que tem afetado as nossas vidas com perdas inestimáveis, a revista manteve-se fiel aos seus propósitos de publicar o seu volume anual. Um dado importante para destacar, advindo dos dados estatísticos do sistema OJS/PQP, são os totais de acessos aos textos publicizados na revista entre abril e agosto de 2021. Com uma média atual girando em mais de 1.309 acessos mensais, tem-se nos números o respaldo dado pela comunidade universitária à publicação.

Com destaques para os artigos mais acessados no momento, *O que os editores brancos não publicarão/ Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais*, tradução de Messias Basques, *Economias políticas da doença e da saúde: população, raça e letalidade na experimentação farmacêutica*, de Rosana de Castro, *O sol é um disco: Ensaio sobre corporalidades em Orí, filme de Raquel Gerber*, escrito por Denise Ferreira da Costa Cruz e Flora Rodrigues Gonçalves e a tradução de *Como eu me sinto uma pessoa de cor, de Zora Neale Hurston* publicado recentemente na última Edição Especial, a Ayé oferta ao público artigos relevantes à área ao mesmo tempo em que oportuniza as/os estudiosas/os e pesquisadoras/es a utilização de um canal de divulgação científico destinado para a comunidade nacional e internacional interna e externa à Unilab.

No lançamento desta nova edição, composta pelo Dossiê: *As contribuições de intelectuais negras para as ciências humanas e sociais* e um artigo avulso, tem-se concomitantemente a nova composição de editores-chefes da Ayé. Os docentes Arilson dos Santos Gomes e Rafael Antunes Almeida

passam integrar a Comissão Editorial do periódico, responsabilidade partilhada pelas membras e membros do Colegiado de Antropologia da Unilab, enquanto assumem a editoria da revista o docente Bruno Goulart e a docente Carla Susana Alem Abrantes a quem agradecemos e desejamos todo o sucesso na continuidade dos trabalhos.

Arilson dos Santos Gomes

Bruno Goulart

Carla Susana Alem Abrantes

Rafael Antunes Almeida

Comissão editorial

Apresentação do Dossiê: As contribuições de intelectuais negras para as ciências humanas e sociais.

Ângela Davis diz que: "quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela", o dossiê relaciona a assertiva com destaque para as temáticas das mulheres negras e dos seus protagonismos, que ao se fazerem presentes na academia possibilitam a produção de saberes e, consequentemente, em sua difusão, novas epistemologias emergem tendo por fundamento as vivências. Para Angela Figueiredo, "a experiência pessoal, a experiência vivida e compartilhada é para nós, pesquisadores e pesquisadoras negras, uma evidência muito importante, já que é a base de nossa reflexão e teorização. Nesse sentido é que a metodologia proposta pelo feminismo negro destaca o diálogo mais horizontal (...) e a empatia" (FIGUEIREDO, 2020, p.09).

É com esse espírito que o novo número reúne autoras/es de instituições diversas, tais como Universidade Rovuma em Moçambique, Benemérita Universidade Autônoma de Puebla, no México, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Universidade de Brasília, Universidade Federal de Minas Gerais, Pontífice Universidade Católica do Rio de Janeiro, Universidade Estadual do Norte Fluminense, Universidade Federal de São Paulo e Universidade de São Paulo, somando 9 diferentes universidades. Essa diversidade de instituições reflete uma diversidade regional e internacional dos temas e discussões que compõem os textos do dossiê, mas também as confluências (para lembrar o termo do mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos) entre suas/seus autoras/es.

O dossiê abre com o artigo de Sarifa Abdul Magide Fagilde, *Mulher e ciência: mito, desconstrução do mito e equidade*, que aborda o estágio atual sobre a progressão e atuação da mulher na Ciência, em termos globais e particularmente em Moçambique. De acordo com a autora, no processo histórico, de forma global e em particular na África, concretamente em Moçambique, construíram-se mitos culturalmente aceitos de que certas áreas do conhecimento seriam do domínio masculino e outras do domínio feminino, fato que vem causando desigualdades em termos de oportunidades nas escolhas profissionais. Diante desse quadro, a autora se propõe a contribuir não só para a desconstrução de mitos cultural e socialmente construídos, mas também apontar para a necessidade de se pensar em políticas públicas de inclusão social da mulher nos espaços de Ciência e Tecnologia na África e em particular para o caso de Moçambique.

Em seguida o artigo *Itinerários de mulheres negras na antropologia: pensando viagens com Zora Hurston e Lélia Gonzalez*, de Ester Corrêa, tem como foco a relação entre mulheres negras e as viagens na antropologia. Seu objetivo é provocar uma reflexão sobre as viagens de antropólogas negras, enfocando os escritos de Zora Neale Hurston e Lélia Gonzalez, abordando também sua própria experiência como antropóloga negra viajante.

Somando à essas discussões, temos o artigo de Rosânia do Nascimento, *Mulheres-calibãs: a propósito do pensamento transatlântico*, que parte da transformadora presença negra na universidade pública e da experiência da autora na disciplina de pós-graduação sobre a história da antropologia de forma a tecer reflexões sobre os apagamentos e a presença de autoras negras nesse âmbito.

Na mesma direção, em *Sobre a enunciação de mulheres negras na ciência: uma análise da produção intelectual de Gloria Anzaldúa e bell hooks,* de Tayane Rogéria Lino e Claudia Mayorga, é investigado a fala/silêncio de mulheres negras na ciência moderna, tendo como objetivo estabelecer uma discussão em torno do complexo debate acerca do lócus enunciativo das mulheres neste campo. Para dar conta dessa questão a autora analisa as trajetórias das intelectuais bell hooks e Gloria Anzaldúa, de forma a apresentar como essas teóricas buscam novas estratégias epistemológicas e estabelecem um diálogo crítico com distintas correntes do pensamento, a fim de explicitar as redes de poder que invisibilizam a aparente objetividade do conhecimento científico.

Já em *Uma vista do interior: perspectivas da luta antirracista das mulheres negras brasileiras da cidade de São Paulo*, Marina Oliveira Barbosa analisa a trajetória política de mulheres negras na luta antirrascista na cidade de São Paulo, e como esses movimentos espiralares da história possibilitaram a construção de um corpo de luta e resistência da autora, negra, mulher, paulistana, pesquisadora e amante do movimento, enquanto instrumento de transformações sociais dos espaços. Partindo de uma auto antropologia a pesquisadora buscou observar e sentir a cidade em suas complexidades, relacionando-as com as singularidades e subjetividades de corpos femininos negros da história.

Dando seguimento ao dossiê, Ronan da Silva Parreira Gaia, no artigo *Intelectual, historiadora, ativista e quilombola: contribuições de Beatriz Nascimento às militâncias negras*, tem como tema a trajetória da intelectual Beatriz Nascimento em distintos aspectos, buscando evidenciar suas contribuições para a intelectualidade negra, a academia brasileira e os movimentos negros. Para o autor, o legado de Beatriz nos proporciona ferramentas para conhecer a luta das militâncias e dos movimentos negros desde a década de 1970 aos dias atuais, tendo em vista as conquistas desses sujeitos e, também, o cenário racista brasileiro que se aperfeiçoa nos períodos atuais.

Em *Enegrecer o Direito: o Sistema de Justiça em perspectiva antirracista*, Twig Santos Lopes, parte da pergunta de como o direito interpela a raça e de como a raça é interpelada pelo direito, evocando as vozes de pensadoras negras a fim de interromper o fluxo - considerado normal -, da grande narrativa jurídica em torno da igualdade abstrata e universal da tradição iluminista. Para a autora do artigo, as narrativas das intelectuais transatlânticas Beatriz Nascimento e Zélia Amador de Deus ofertam possibilidades para repensar e reconstruir as bases da tradição jurídica desenvolvida no Brasil.

Além dos artigos anunciados acima, o dossiê também conta com um ensaio intitulado *Poesia Etnográfica: Só o ESPÍRITO DE RAÇA nos une!,* de Josinelma Ferreira Rolande, a resenha de Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira, Dororidade: A união das mulheres pretas através da dor, sobre o livro homônimo de Vilma Piedade. O fechamento do dossiê tem a entrevista de Nicole Balestro com Flávia Rios intitulada *(Re)visitando la trayectoria intelectual y feminista de* Lelía Gonzalez*: una entrevista con* Flávia Rios.

Diante das reflexões ofertadas pelas/os autoras/es é imperativo afirmar que (só) se faz ciência com subjetividades, como demonstram Hill Collins, Grada Kilomba, bell hooks e Sueli Carneiro, entre outras – e ciência de qualidade, pois quando as intelectualidades e as contribuições das mulheres negras são evidenciadas na academia a fim de transformar as suas e as nossas realidades as estruturas se movimentam.

Arilson dos Santos Gomes
Rafael Antunes Almeida
Organizadores do Dossiê

Artigo

Mulher e ciência: mito, desconstrução do mito e equidade

Sarifa Abdul Magide Fagilde
Docente e Vice-Reitora da Universidade Rovuma em Moçambique,
Professora Catedrática da Universidade Pedagógica
Doutora em Educação Matemática pela Universidade de Western Cape-Africa do Sul
Mestre em Estudos Educacionais pela Universidade de Adelaide - Austrália
Vice-President da SMASE-Africa-Strengthening of Mathematics & Science Education in Africa.
Email: samfagilde@hotmail.com

Resumo: A presente pesquisa "Mulher e Ciência" tem como objectivo mostrar a universalidade do estágio actual sobre a progressão e actuação da mulher na Ciência, em termos globais e particularmente em Moçambique. No processo histórico, de forma global e em particular na África concretamente em Moçambique, construíram-se mitos culturalmente aceites de que certas áreas do conhecimento seriam do domínio masculino e outras do domínio feminino, facto que vem causando desigualdades em termos de oportunidades nas escolhas profissionais. Sendo assim, a pesquisa está interessada em saber como tem progredido e actuado a mulher na Ciência hoje? Esperamos contribuir, não só, para a desconstrução de mitos cultural e socialmente construídos, mas também apontar para a necessidade de se pensar em políticas publicas de inclusão social da mulher nos espaços de Ciência e Tecnologia na África e em particular para o caso de Moçambique.
Palavras – chave: Mulher e Ciência; Mito; Crenças.

Women and science: myth, deconstruction of the myth and equity

Abstract: This research "Woman and Science" aims to show the universality of the current stage on the progression and performance of women in science, globally and particularly in Mozambique. In the historical process, globally and in particular in Africa specifically in Mozambique, culturally accepted myths were constructed that certain areas of knowledge would be male and other female domain, which has been causing inequalities in terms of opportunities in professional choices. So, this research is interested in how women have been progressing and acting in science nowadays? We hope to contribute, not only, to the deconstruction of culturally and socially constructed myths but also to point to the need to think about public policies for the social inclusion of women in the spaces of Science and Technology in Africa and in particular in the case of Mozambique.
Keywords: Woman and Science; Myth; Beliefs.

Introdução

Logo de início gostaríamos de evidenciar o lugar a partir do qual estamos falando, isto é, como mulher africana e moçambicana, mãe e professora de matemática, que viveu várias experiências seja em contexto da domus (casa) assim como profissional, em todas elas ouvindo claramente que esta e aquelas funções eram do domínio masculino e não feminino. Mais ainda, convivendo com essas visões, que carregam, de certa forma, uma visão endógena da cultura, que tendia a aceitar e naturalizar tal concepção, pode até certo ponto, e disso estamos conscientes, ter um impacto ou bloqueio psicológico em certas mulheres para não abraçar esta e aquela carreira, pensando simplesmente que o lugar delas é o de administrar apenas a domus. Nossa trajectória tem sido marcada pela superação e recusa dessas visões, acreditando sim que é possível quebrar certos padrões de pensamento estereotipados culturalmente e apresentar as contribuições de mulheres na ciência. Portanto, este é o lugar a partir do qual estamos falando, o da não conformação com os estereótipos atribuídos a mulher, nos diversos contextos ao logo da história e nosso esforço é de apresentar e visibilizar as contribuições delas na ciência e ao mesmo tempo o de encorajar as novas gerações a superarem os mitos e as barreiras socioculturais abraçando a carreira científica.

A pesquisa pretende destacar estereótipos e desafios de carácter cultural, educacional e de género que influenciam as oportunidades de escolha da mulher, tais como, Ciência e Tecnologia como construções predominantemente masculinas; descrever a desvantagem da mulher no campo da ciência, e a globalidade do problema da percentagem de mulheres em posições académicas; mostrar como, a crença de que a mulher que abraça a carreira científica é péssima em aspectos de família, pode estar na origem das desigualdades e falta de adesão a certos ramos da ciência.

Teoricamente recorremos a autores que trabalham a Teoria das Representações Sociais e teorias de género assim como aqueles que trabalham a temática de Mulheres em Ciência e Tecnologia. Metodologicamente, foi feita uma pesquisa bibliográfica, uma pesquisa documental e a experiência informada da autora. Quanto ao tipo de estudo, trata-se de uma pesquisa explicativa, com uma estratégia qualitativa. Em termos de sujeitos fizemos um recorte de três mulheres que figuram como exemplos de destaque no tema em estudo. Em africa e sobretudo em Moçambique há poucos estudos a respeito do tema. Por isso gostaríamos de deixar claro o nosso recorte metodológico, isto é, não vamos falar da mulher moçambicana no processo da luta de libertação, pois este seria um outro tema. Nesta pesquisa o nosso objectivo é de falar sobre a universalidade do estágio actual da progressão e actuação da mulher na Ciência em Moçambique. Dada a escassez de literatura que versa sobre a temática, nosso propósito é de trazer uma contribuição nesta abordagem a partir de uma vertente subjectiva, visto que a autora faz parte deste cenário cultural e

mitológico que vem sectorizando a mulher no processo histórico e se propõe a enveredar pelo caminho da desconstrução.

Breve retrospectiva

Mulher e Ciência é um tema complexo que vem sendo debatido desde a segunda metade do século XX e com maior intensidade nas últimas décadas. Esta discussão apresentava e continua apresentando alguma controvérsia. Por um lado, a existência da corrente que considera que o problema é a ausência de mulheres na ciência, e por outro lado, a corrente de académicos que se debruçam sobre formas de invisibilização das mulheres na historiografia. Contudo, consenso existe entre as correntes, de que a ciência é um campo de poder onde a mulher está em desvantagem (LINO, MAYORCA, 2016), de que a percentagem de mulheres em posições académicas é um problema global e de que ciência e tecnologia, nos dias em que vivemos são construções predominantemente masculinas (SILVA, 1998).

No processo historico, a mulher esteve sub-representada em áreas como Ciência, Tecnologia, Engenharia e Matemática (CTEM) em termos globais, sendo a situação mais crítica em África. A mulher em CTEM enfrenta desafios de carácter educacional, cultural, de género bem como estereótipos que influenciam as suas oportunidades e escolhas (BOUSMINA, 2017). Situação idêntica vive-se em Moçambique. Ao longo dos nossos mais de 40 anos como professora de matemática e de cadeiras a ela relacionadas nos diversos níveis de ensino, dos quais os últimos, mais de 30, no ensino superior, foi possível testemunhar que o número de raparigas em cada uma das turmas era e é extremamente baixo, estando as percentagens de raparigas em cada turma situadas abaixo dos 10%, em termos gerais. Situação idêntica vivemos ao longo dos anos da nossa formação. Tivemos sempre muito mais colegas homens do que mulheres e fomos ouvindo vários comentários, não favoráveis, pelo facto de ser mulher. Mais ainda, quando estava a efectuar o doutoramento, o nosso grupo era composto por doutorandos da Africa Austral, e de entre os 15 membros do grupo, era a única mulher.

Várias medidas, das quais as "que estimulam o aprendizado de matemática e áreas correlatas" e políticas que incentivam a jovens cientistas, têm sido tomadas com vista a inverter a situação, e gradualmente a mesma tende a melhorar (SOARES, 2001), isto é, o número de mulheres abraçando a área de ciências vai crescendo gradualmente, contudo continua aquém do desejado. Este estágio obriga a uma continuidade de acções com vista a uma inversão da situação. Esta Inversão trará o equilíbrio entre o número de homens e o número de mulheres que se dedicam a ciência. Mais ainda, uma inversão que aumentará o acesso feminino ao conhecimento científico e aos recursos tecnológicos, podendo implicar em transformações sociais e económicas, o que trará um impacto positivo para a sociedade (SOARES, 2001).

Construções sobre Mulher e Ciência no processo histórico: Crenças versus Mito

Ao longo da história, certamente por influências culturais nos diversos contextos, a configuração das relações entre homens e mulheres no mundo profissional esteve sempre marcada pela invisibilização daquelas, enquanto sujeitos pensantes nos espaços de produção e actuação científica. Dentro das instituições sociais, como é o caso de família e religião, por muito tempo, convencionou-se que certas funções fossem do domínio exclusivamente masculino.

Por exemplo, para muitas sociedades africanas e particularmente a nossa moçambicana, onde a prática da agricultura é a base de sustentação de muitas famílias no contexto rural, há uma divisão clara de actividades masculinas e femininas. Nos ritos de iniciação rapazes e raparigas são ensinados a dominar tarefas inerentes ao seu género, como é o caso dos Macua (MARTINEZ, 2008, p.51-52; 93-129), dos Nyungwe (MAIA, 2015, p. 172-181), dos Yaos (AMIDE, 2008) entre outros. Os ritos de iniciação são o locus privilegiado, não só para a tomada de consciência da passagem de um estado para o outro (GENNEP, 2013), mas também para a mudança de mentalidade e visões de mundo.

No nosso entender, sabemos que a cultura tem um impacto psicossocial na formação da personalidade e pode, de certa forma, determinar e influenciar nas escolhas profissionais. Nas escolas, nós como professores ao incentivarmos as raparigas que elas podem também abraçar carreiras outrora tidas como sendo do domínio masculino e se este incentivo coincidir com o que elas aprenderam na iniciação, fica muito mais fácil quebrar certos mitos e estereótipos totalizantes a elas atribuídos culturalmente.

O momento dos ritos de iniciação deveria ser igualmente o momento de encorajar-se aos neófitos, sobretudo as mulheres a superar estereótipos e a saírem da iniciação convictas, não somente que são mulheres, mas sim mulheres capazes de trazer contributo na ciência e podem de igual modo estar profissionalmente nos espaços de predominância masculina através de uma trajectória escolar sólida. Desta forma, superar-se-iam as formas totalizantes de conceber o lugar tanto do homem assim como da mulher na sociedade e nos espaços de produção de conhecimento científico. Ora,

> as maneiras mais recentes e totalizadoras de se conceber a natureza e as relações entre as pessoas e das pessoas com as coisas, sugerem abordagens de conhecimento que crescentemente colocam em cheque explicações totalizadoras e universais. Dentro dessa tendência, as abordagens de construção social da ciência e da tecnologia argumentam que estas são instituições sociais (SILVA, 1998, P.9).

Contudo, ao olhar para a construção social da ciência e da tecnologia, não é possível não se olhar para a construção social da matemática e da engenharia. A matemática, ciência "(…) de método essencialmente dedutivo que tem como objecto de estudo os números, figuras geométricas

e outras entidades abstractas"[1] por ser a base das ciências, é quem as portas abre para o ingresso na carreira científica e a engenharia por ser a "aplicação dos princípios científicos à exploração dos recursos naturais, ao projecto e construção de comodidades e ao fornecimento de utilidades"[2]. Isto remete-nos a questão de como é que a sociedade, devido a influência cultural, interfere na construção da ciência.

Ao olharmos para esta interferência, não é possível dissociarmos das crenças pessoais, das crenças de toda uma sociedade, crenças estas que muitas vezes não são claramente explicadas, por fazerem parte de, quase que, um inconsciente colectivo e comumente aceite. São crenças que nos levam a falar das diferenças construídas historicamente entre homens e mulheres. Ao falarmos, dessas diferenças duas palavras distintas são usadas: sexo e género. Se olharmos para a pesquisa usada antes dos anos 70s, veremos que nas mesmas, o termo usado era diferenças sexuais e as mesmas eram consideradas diferenças biológicas e como tal geneticamente determinadas. De acordo com esta crença as diferenças eram tidas como imutáveis, fossilizadas e assim sendo não permitiam mudanças e como tal as diferenças deveriam ser aceites e as escolas não deveriam desenvolver qualquer trabalho com vista a mudança. Já entre os anos 70s e 80s, o termo mais usado era diferenças relacionadas com o sexo. Nesta altura acreditava-se que as diferenças estavam relacionadas com o sexo do indivíduo, mas não necessariamente geneticamente determinadas. Já mais recentemente o termo usado passou a ser diferenças de género acreditando-se que estas estavam mais relacionadas com aspectos sociais ou ambientais (FENNEMA, 2000).

Concordando com Fennema, acreditamos mais na influência dos aspectos sociais ou ambientais nessas diferenças, pois o homem e a mulher "(…) estes dois actores e sujeitos sociais são construídos num conjunto de etnopráticas quotidianas tipicamente contextualizadas nas normas culturais, nas tradições, nos rituais, na esfera social, política, histórica e económica" (PEREIRA, 2018). Mais ainda, porque "a história como um campo de estudos é, também, uma construção de verdades e a invisibilidade das mulheres nas ciências, é uma construção historiográfica" (SOUSA et. al, 2016:97). É nesta óptica que estudos internacionais sobre a historiografia das ciências alimentam o mito das ciências serem um espaço de domínio quase que inteiramente masculino (SOUSA et. al. 2016).

Ambas as construções consideradas, podem ser vistas como tendo ligação com a teoria psicossociológica das representações sociais, tendo em conta que a psicologia social estabelece uma relação entre o indivíduo e a sociedade, através de uma reflexão sobre como os sujeitos sociais, os

[1] Significado de Matematica, Disponível em: www.significados.com/matematica. Acesso em 04 de Marco de 2018.

[2] Engenharia: O que e a engenharia? Disponível em: www.significados.com.br/engenharia. Acesso em 04 de Marco de 2018.

indivíduos, os grupos, constroem o seu conhecimento, isto é, através da interacção sujeito e sociedade na construção da realidade (ARRUDA, 2002).

Uma realidade, na presente pesquisa, sustentada, pelo relato de crenças, isto é, pelo mito, de que a ciência é um campo masculino; de que "ciência e tecnologia são no mundo actual construções predominantemente masculinas" (SILVA, 1998); de que a mulher não foi feita para a matemática, como ouvimos de professores de matemática do ensino secundário geral, há alguns anos atrás; pela crença, particularmente em África de que a mulher que abraça a carreira científica, a qual é essencialmente reservada para o homem, acaba sendo péssima em aspectos de família (Network of African Science Academies, 2017).

Universalidade do Problema

A procura de dados que possam sustentar o conhecimento da situação da mulher na ciência, implica a resolução da brecha informativa no concernente a disponibilidade de parâmetros actuais e fiáveis para a elaboração de diagnósticos que possam suportar políticas específicas (ESTEBANEZ, 2003) visando contribuir para uma mudança, através da reparação de situações de desigualdade. Torna-se para tal necessária "a disponibilidade de indicadores de ciência (…) desagregados por sexo, em todas as dimensões onde se desenvolve a atividade científica, ou a existência de sistemas harmonizados que possam permitir uma comparação entre a situação da mulher em vários países (ESTEBANEZ, 2003).

Embora persista a necessidade de resolver o problema da disponibilidade de dados sobre a situação da mulher na ciência, estudos mostram e são de consenso de que a representatividade e visibilidade da mulher na ciência é universalmente baixa. Vejamos:

Nos Estados Unidos, em 1995, a proporção de mulheres graduadas em ciências chegou a 46%. Porém esta cifra é uma superestimava, visto que a classificação considerada pela National Science Foundation, inclui áreas de Psicologia e Ciências Sociais (National Foundation of Science, 1998).

Nos países da América Latina, em 2001 embora existisse uma situação de equilíbrio em relação ao género na Argentina, Paraguai e Uruguai, a participação da mulher na pesquisa era de apenas 20% e em nenhum deles se encontrava uma percentagem acima dos 50% de mulheres cientistas. Em particular no Brasil, onde a percentagem de cientistas, (aqui cientista refere-se a todo o pesquisador ou pesquisadora dos diferentes campos, incluindo humanidades, letras, ciências sociais) do género feminino é considerada igual a do género masculino, a mulher está sub-representada nas áreas de Engenharia mecânica (14%), Engenharia Naval e Oceânica (13%), Física (20%), Engenharia Elétrica (13%), Engenharia Aeroespacial (22%) e constitui a maioria em áreas

de Enfermagem (87%), Nutrição (81%), Educação (67%) e Serviço Social (81%) (LINO; MAYORGA, 2016). Estes dados claramente ilustram, uma concentração da participação da mulher em áreas de humanidades e letras.

Na Europa, em países do Sul como Portugal, Itália e Espanha, onde um número maior de mulheres estão permanentemente presentes em matemática, arquitectura, engenharia e ciências computacionais, a mulher está representada numa cifra abaixo dos 10%. No Reino Unido uma olhadela pelo corpo docente em áreas de C&T mostra que somente 3-4%, do mesmo, é formado por mulheres (ABBOT, 1998).

Pesquisas referentes a mulher e ciência em África são, de certa forma, incipientes. O mesmo pode-se afirmar em relação a Moçambique, onde à semelhança dos outros Países, existem alguns indicadores, mas precisam de melhor desenvolvimento e sistematização.

O Anuário Estatístico de 2016 (Ministério da Ciência e Tecnologia, Ensino Superior e Técnico Profissional) apresentou dados referentes ao ensino público, com os seguintes indicadores relevantes para os propósitos da presente pesquisa:

Ciências, com uma taxa de ingresso de apenas 24% de mulheres em 2015, correspondente a 1951 mulheres de um total de 8116 e de 27% de mulheres em 2016, correspondente a 2419 mulheres de um total de 8931;

Engenharia Indústria e Construção, com uma taxa de ingresso de simplesmente 18% de mulheres em 2015, correspondente a 2940 de um total de 16006, e de 19% de mulheres em 2016, correspondente a 2809 de um total de 14739.

Situação idêntica se observa, tomando em conta os mesmos indicadores, no concernente as taxas de graduação.

Ciências em ambos os anos, 2015 e 2016, 24%, correspondentes a 95 mulheres de um total de 389 e 130 de um total de 538;

Engenharia, Indústria e Construção, 19% e 20%, correspondentes a 152 mulheres de um total de 775 e 235 mulheres num total de 1144, respectivamente.

Os dados referentes a taxa de participação da rapariga, na primeira olimpíada de matemática em Moçambique, em 1981, para os níveis de 10ª. e 11ª. Classes, ilustram também, que desde sempre a rapariga esteve sub-representada. Dos 139 participantes na olimpíada, voluntariamente, somente 17% eram raparigas (14% Moçambicanas e as restantes Húngaras e Portuguesas) (GERDES, 2014).

Para medir a ascensão de pesquisadoras e pesquisadores, é também importante olhar para a participação em cargos administrativos (LINO; MAYORGA, 2016) e para o presente estudo um outro indicador apresentado por Pereira (2018) e Lino e Mayorga (2016), não de menor

importância, refere-se ao número de reitoras/reitores. Nas universidades Brasileiras, dos 142 membros do conselho de Reitores, em 2006, apenas 20 eram reitoras e em Moçambique, até 2018, das 53 Instituições de Ensino Superior (IES), sendo 18 públicas e de entre estas 4 universidades, todas elas eram geridas por Reitores. Em 2019, por restruturação de uma das universidades, o número de IES foi incrementado para 57, sendo uma delas gerida por uma reitora.

Procurando legitimar as lideranças femininas, em particular em Moçambique, as etnopráticas podem ser consideradas uma barreira para lideranças efectivas e pragmáticas, pois quando se aceita a chefia de gestoras sua liderança não é reconhecida, sustentando o surgimento de afirmações tais como: "Esta Directora trabalha muito e não parece mulher"; "Se ela é uma profissional competente, é porque ela não é boa esposa" (PEREIRA, 2018, p.9).

Do ponto de vista subjectivo, nós vivemos situações idênticas. Quando assumimos a Direcção da Faculdade de Ciências Naturais e Matemática, em 1996 um colega aproximou-se de nós e afirmou: "Desculpa Sarifa, não dá para ser mandado por uma mulher". Repetidas vezes ouvimos, ao longo dos vários anos, a nossa colaboradora em casa a dizer: "... o problema é que o trabalho que a senhora faz é de homem". Esses são estereótipos criados pela sociedade e, de certa forma, encontram-se no inconsciente de muitas pessoas, de forma naturalizada, em diversos contextos geográficos. Hoje, essas narrativas devem ser repensadas de modo que o mito ou as crenças criadas ao longo da história possam ser modificados e superados.

Desconstrução do Mito versus equidade

O desafio da mudança do paradigma visando a construção de um mundo onde a mulher possa ser associada a ciência de forma natural, sem preconceitos ou crenças que a discriminem necessita de uma aceitação da existência do mito ou melhor do falso mito considerando que a ciência é meramente domínio masculino e "o desenvolvimento de uma visão do mundo no qual isso seja possível" (SILVA, 1998).

A história da mulher na ciência mostra-nos que ela, embora em minoria, esteve sempre presente, a maior parte das vezes de forma invisível. Ao considerarmos também importante ter modelos para a inversão do estágio da posição da mulher na ciência, trazemos a título de exemplo, para a presente investigação, três mulheres que se distinguiram. Não foi fácil a seleção das mesmas. Consideramos uma que foi a primeira matemática, outra que foi obrigada a assumir a masculinidade e a última porque ainda recentemente estava entre nós. São mulheres que muito se distinguiram e contribuíram para o desenvolvimento da humanidade. Vejamos:

Hypatia de Alexandria (350 a 370-415)

Viveu, pois, entre os séculos IV e V, e sobre ela existem muitas divergências quanto a sua data de nascimento. Era filha do matemático Grego Theon e foi considerada a primeira mulher a contribuir para a área da matemática. Foi docente de Matemática, Astronomia e Filosofia e foi Chefe da Escola de Platão de Alexandria (LUND, de BRAUW, 2018).

Sophie Germain (1776-1831)

Nasceu em França e estudou matemática usando os livros da biblioteca de seu pai, contrariando a vontade dos pais. Ela foi obrigada a assumir a identidade de um estudante masculino, para poder corresponder-se com famosos matemáticos como Adrien-Marie Legendre, Friedrich Gauss e Joseph-Louis Lagrange, para os quais submeteu as suas pesquisas, artigos e comunicações. Sophie foi considerada pioneira no campo da teoria da elasticidade em 1816 e ganhou o grande prémio da Academia de Ciências de Paris, o qual passou a ser designado prêmio Sophie Germain. Foi um dos primeiros matemáticos a apresentar a solução parcial do teorema de Fermat, o qual 150 anos após a sua morte continua sendo usado (LUND, de BRAUW, 2018).

Katherine Johnson (1918-2020)

É uma prodigiosa matemática Afro-Americana que terminou o ensino secundário aos 14 anos e foi graduada pela West Virgínia State College aos 18 anos de idade. Trabalhou para a NASA, onde integrou uma equipe de pesquisa totalmente masculina, devido ao seu avançado conhecimento em geometria analítica. Foi quem calculou a trajetória da primeira viagem de Alan Shephered ao espaço. Continuou na equipe de pesquisa, trabalhando na Langley Research Center de 1953 a 1986. Em 2015 recebeu do Presidente Barak Obama a Medalha Presidencial da Liberdade, a mais alta distinção Americana a civis. O seu trabalho é celebrado no filme de drama biográfica, Hidden Figures (LUND, de BRAUW, 2018).

As três matemáticas aqui apresentadas desenvolveram-se também em outras áreas científicas. Isto elucida-nos quanto a necessidade de aprendizagem da matemática para prosseguimento dos estudos em outras ciências e remete-nos a sala de aulas, que desempenha um papel fundamental, para a determinação do que o indivíduo aprende. Identificado um grupo que não aprende da mesma forma que um outro é necessário que o ambiente da sala de aulas seja modificado para que as diferenças sejam eliminadas (FENNEMA, 2000).

Comungando com o pensamento da autora acima referenciada, consideramos que todo o estudante do ensino pré-universitário deveria aprender a matemática, não pelo facto de a matemática ser um dos mais importantes campos que a humanidade desenvolveu, mas porque o

conhecimento matemático, serve de base e permite que o indivíduo possa enveredar para cursos ligados as ciências.

Foi com esta crença, que ao criar e coordenar "O Programa Criando o Cientista Moçambicano do Amanhã" no então Ministério da Ciência e Tecnologia, visando motivar mais jovens para as ciências e áreas afins, e particularmente as raparigas, a primeira disciplina sobre a qual as actividades foram desenvolvidas foi a matemática.

No ano passado a Network of African Science Academies, publicou um livro onde são brevemente descritas "histórias" consideradas inspiradoras de 30 mulheres africanas de 19 países essencialmente com o objectivo de inspirar a rapariga e a mulher jovem para enveredarem para a área de ciências. De salientar que tivemos a honra de ser uma das duas mulheres Moçambicanas com a ″historia″ descrita na referida obra.

Destas biografias destacaram-se factores, tais como:

i) a falta de fundos de financiamento para a pesquisa, também evidencia por WENNERAS; WOLD apud SOARES (2001), que citando um resultado de um estudo financiado pelo Conselho de Pesquisa Médica da Suécia, mostrou, que de entre outros aspectos, "para obterem suporte financeiro, pesquisadoras devem ser em média 2,2 vezes mais produtivas do que os seus colegas do sexo masculino";

ii) o desencorajamento da mulher prosseguir com os estudos em ciência devido a crença de que a ciência é somente para os rapazes (Network for African Science Academies), e

iii) o facto de os adolescentes do sexo masculino considerarem que os rapazes têm maior capacidade de aprendizagem e percepção de ciências e matemática do que as raparigas e as raparigas subestimarem a sua capacidade, aceitando que sua capacidade é inferior WENNERAS, WOLD apud SOARES (2001)

Portanto, os factores que levam a invizibilização do papel da mulher nos espaços de Ciência e Tecnologia são de diversas naturezas. A ausência, ou talvez o não destaque de mulheres modelos que possam inspirar as raparigas a abraçarem as ciências, a não-aceitação de liderança feminina por parte dos colegas do sexo masculino, a crença de que se a mulher avança nos estudos não pode constituir família, são outros dos aspectos também referidos.

Considerações finais

Com esta pesquisa não pretendemos esgotar o tema tão complexo como este mas sim, e de certa forma tentamos dar resposta, não só à questão colocada, isto é, qual é a progressão e actuação da mulher na Ciência hoje em Moçambique, mas também demos este passo incipiente de

começar a escrever a temática como forma de trazer uma contribuição em termos teóricos para o nosso contexto, dada a escassez de literatura a respeito, como passos para a desconstrução dos mitos produzidos no processo histórico a respeito da mulher.

Esta digressão pelo mundo mulher e ciência "mostrou que um combinado entre ausência e invisibilidade tem actuado como dispositivo de poder que reitera a ciência como um campo masculino" através da construção de crenças que sustentam o mito da supremacia masculina no campo da CTEM. Como forma de contrariar esta situação através da mudança de narrativas, urge construir um mundo onde as mulheres não são subordinadas. Sendo assim, torna-se necessário desconstruir o mito já tão enraizado e naturalizado da dominação masculina na ciência, abrindo as portas para um novo horizonte de acesso igualitário à educação científica através da construção de políticas públicas de inclusão social que levem em consideração o papel do género na CTEM quebrando barreiras culturais subjacentes não só ao modo como a sociedade vinha pensando a mulher, mas também ao lugar que lhe havia sido atribuído historicamente. Acreditamos que a materialização deste processo de reversão passa necessariamente pela elaboração e implementação de políticas públicas que garantam a equidade de género.

Como forma de conferir maior visibilidade à mulher, podem ser colocados os nomes de autoras/autores nas diversas formas de publicações tais como artigos, livros, etc., de modo que se possa saber se se trata ou não de uma mulher e suas realizações podem ser mais divulgadas e destacadas.

Para a eliminação das diferenças, a criação de uma atmosfera escolar sensitiva ao género, através da identificação e definição de formas que organizam os processos educacionais e mudanças de ambiente da sala de aulas e a própria mulher acreditar que ciência não é domínio masculino e que ela pode singrar na carreira científica, são aspectos que devem ser considerados. Além disso a disponibilidade de fundos para a pesquisa, privilegiando a mulher, são contribuições que edificarão um mundo igualitário. Um mundo onde o mito da dominação masculina na ciência, deixará de existir. Reconhecemos que em termos teóricos o trabalho apresenta limites, pois há escassez e pouca produção do tema no nosso contexto e esta é uma das razões que nos levou a começar a escrever como forma de contribuição, visto que fazemos parte desta cosmovisão. Estamos cientes de que este é apenas um início de futuras produções na esteira do tema mulher e ciência em Moçambique.

Referências Bibliográficas

ABBOT, A. 1998, apud Soares, Thereza.Amelia., Mulheres em Ciência e Tecnologia: Ascensão limitada. **Quim. Nova**, Vol.24, No.2, p.281-285, 2001.

AMIDE, João Batista. **"Wayao'we" no Conhecido Niassa. Os Valores culturais & a Globalização.** Maputo: DINAME, 2008.

ARRUDA, Angela. **Teoria das Representações Sociais e teorias de género.** Cadernos de Pesquisa n.117, 127-147, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Novembro de 2002.

BOUSMINA, Mostapha. Foreward. In: **Women and Science, Inspiring Stories from Africa**. Network of African Science Academies, 2017.

Dicionário de Língua Portuguesa. Dicionários Editora, Porto Editora, 2004.

ESTEBANEZ, Maria .Elina**. As mulheres na Ciência Regional: Diagnóstico e Estratégias para a Igualdade.** Revista ConCiência 2003. Acesso em 17 de Marco de 2018.

FAGILDE, Sarifa Abdul Magide. **Communication in the Teaching of Mathematics in Mozambique**. Creating Publishing Company, Ltd, Nairobi, Kenya, 2007.

FENNEMA, Elizabeth. **Gender and Mathematics: What is known and what do I wish was known? Gender and Mathematics**. Fifth Annual Forum of the National Institute for Science Education, Detroit Michigan, 2000.

Galileu - 10 grandes mulheres na Ciência, 2017 disponível em https://revistagalileu.globo.com/ciencia/noticia/2017/03/10-grandes-mulheres-da-ciencia.html, Acesso em 4 de Marco 2018.

GENNEP, Arnold Van. **Os Ritos de Passagem.** Petrópolis: Vozes, 2013.

GERDES, Paulus. **Mathematics Education in Mozambique**: Papers from the Early 1980s, ISTEG-University, Boane, Mozambique. 2014.

Lino, Tayane Rogeria; Mayorca, Claudia. **As mulheres como sujeitos da Ciência: uma análise da participação das mulheres na Ciência Moderna**. Saúde e Transformação Social. Florianópolis, v.7, n.3. p.96-107, 2016

LUND, J; de Brauw, Alan. **Prominent Women in Mathematics**. disponível em:

http://blog.journals.cambridge.org/2018/03/05/prominent-women-in-mathematics/#.WqTVmXX9riE.gmail. Acesso em 10 de Marco 2018.

MAIA, António Alone. **Mudanças socioculturais entre os Nyungwe do vale do zambeze: resistências, rupturas e continuidades na estrutura social.** Tese defendida na Universidade de São Paulo-USP. 2015. Disponível em:

www.teses.usp.br disponíveis › tde-13102015-164606. Acesso em: 21/08/2020.

MARTINEZ, Francisco Lerma. **O Povo Macua e a sua cultura.** Analise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital. 2ª edição - Maputo: Paulinas, 2008.

Ministério da Ciência e Tecnologia, Ensino Superior e Técnico Profissional. **Anuário Estatístico** 2016, 2017.

National Foundation of Science. **Women, Minorities and Persons with disabilities in Science and Engineering**: 1998, Arlington, USA, 1999; disponível em www.nsf.gov/sbe/srs/nsf99338/frames.html . Acesso em 19 de Março 2018.

Network of African Science Academies. **Women and Science: Inspiring Stories from Africa**. Nairobi, Kenya, 2017.

PEREIRA, Dulce.M.P. **Representação Social sobre Género no Ensino Superior: Entre falas e silêncios**. Comunicação apresentada na Universidade Pedagogica-Delegação de Niassa, 16/02/2018.

SILVA, Elizabeth.Bortolaia. **Desconstruindo género em ciência e tecnologia**. Cadernos Pagu (10). P.7-20, 1998.

SOARES, Thereza Amelia. Mulheres em Ciência e Tecnologia: Ascensão limitada. **Quim. Nova**, Vol.24, No.2, p.281-285, 2001.

WENNERIS, C. WOLD, Annete. 1997, apud Soares, Thereza.Amelia., Mulheres em Ciência e Tecnologia: Ascensão limitada. **Quim. Nova,** Vol.24, No.2, p.281-285, 2001.

Artigo

Itinerários de mulheres negras na antropologia: pensando viagens com Zora Hurston e Lélia Gonzalez

Ester Corrêa
Mestra em Antropologia – (PPGAS/UFPA) e Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)

Resumo: Este artigo é parte do interesse na reflexão sobre a relação entre mulheres negras e as viagens na antropologia. A pesquisa foi motivada pela invisibilidade que as experiências de viagem das mulheres possuem na disciplina. O objetivo é provocar uma reflexão sobre as viagens de antropólogas negras, enfocando os escritos de Zora Neale Hurston e Lélia Gonzalez. Com relação à metodologia, utilizo como fonte principal os textos sobre a viagem à Martinica, de Gonzalez e o livro autobiográfico "Dust Tracks on a Road", de Hurston, a partir dos quais podem ser apreendidos aspectos das viagens de ambas. A elucidação sobre a contribuição das viagens para a formação intelectual é interpelada pela minha própria experiência como antropóloga negra viajante. Dessa forma, é possível dizer que a trajetória e o pensamento intelectual dessas antropólogas, assim como a minha própria formação, foram e são muito influenciados pelos eventos, situações e encontros resultantes das viagens etnográficas e militantes.
Palavras-chaves: Viagem antropológica; Zora Hurston; Lélia Gonzalez.

Itineraries of black women in anthropology: thinking about travelling with Zora Hurston and Lélia Gonzalez

Abstract: This work is part of an interest in the reflection about the relation among black women and traveling in anthropology. The research was motivated by the invisibility that women's travelling experiences have in anthropological literature. The aim is to provoke a reflection about the trips of black women anthropologists, starting from writings of two intellectuals: Zora Neale Hurston and Lélia Gonzalez. Regarding the methodology, I use Gonzales' text about the travel to Martinica, and Hurston's autobiographical book "Dust Tracks on a Road", from which it's possible to apprehend travels' aspects of both them. The elucidation of travels' contribution to intellectual formation is challenged by my own experience as a black traveling anthropologist. Thus, it's possible to say that this anthropologists' path and intellectual thinking, as well as my own formation, were/are very influenced by events, situations, meetings and field and anthropological trips.
Keywords: Anthropological Travel; Zora Hurston; Lélia Gonzalez.

Introdução

A antropologia tem uma relação indissociável com as viagens. A pesquisa de campo etnográfica se tornou indispensável para o 'fazer antropológico', uma vez que nos moldes como foi concebida, exigia o deslocamento espacial da/o pesquisador/a e, em tempos mais remotos, de informantes. Realizar uma pesquisa de campo exigia a viagem corpórea, o que significava transitar, cruzar por lugares diferentes e, geralmente, longínquos. A viagem antropológica parece terreno fértil para repensar os lugares sociais e antropológicos que os corpos e as intelectualidades das mulheres têm ocupado nesses trânsitos históricos, fazendo recortes necessários no sentido de refletir sobre a construção da intelectualidade das mulheres negras que construíram seus itinerários por meio da antropologia.

É uma possibilidade de quebra de uma concepção hegemônica que situa a viagem como uma prática racializada que privilegia homens brancos e ricos, ignorando as agências que acionam estratégias na construção da experiência da viagem para outros sujeitos, como por exemplo, as mulheres, as pessoas que são afetadas pela desigualdade social e as pessoas negras. Isso demonstra que há várias questões que interferem nos deslocamentos pelas fronteiras nacionais ou internacionais. As questões de gênero, assim como os marcadores sociais de raça e classe, influenciam nas formas de transitar pelo espaço, tornando a viagem uma prática desigual, e por isso, um privilégio de alguns poucos grupos sociais.

Foi dessa forma que os trânsitos das mulheres na antropologia se desenharam, como reflexos de uma concepção de viagem que privilegia a determinados grupos. O trabalho de campo antropológico foi construído marcadamente masculinizado (GUPTA; FERGUSSON, 1997; KUKLICK, 1997), o que invisibiliza as experiências antropológicas e etnográficas de mulheres que fizeram trabalho de campo em contexto de deslocamento. Assim, ser mulher viajando e 'escrevendo cultura' não costuma sempre ser algo muito notável. Ruth Behar (1996) alertava sobre as ausências da escrita feminina na antropologia e suas motivações. A disciplina ignorou por muito tempo a escrita das mulheres com a justificativa de que não havia contribuições que representassem uma inovação na forma de produzir conhecimento antropológico, não reconhecendo a criatividade com a qual as mulheres escreviam.

Em meados do século XX, as antropólogas Zora Neale Hurston e Ella Cara Deloria pesquisavam e escreviam de forma inovadora, privilegiando a voz do "nativo" e conferindo a este um espaço central na própria escrita, criando uma espécie de diálogo com o sujeito de pesquisa. Além disso, experimentavam no 'fazer etnográfico', permitindo o diálogo entre antropologia e outras áreas. Segundo Lourenço (2019), Katherine Dunham, uma antropóloga e bailarina afro-americana que pesquisou no Haiti nas primeiras décadas do século XX, abordou a dança afro-diaspórica tão profundamente que apresentou sua dissertação de mestrado no formato de um espetáculo de dança, demonstrando que na prática antropológica dessas mulheres já havia uma abordagem que remete ao que atualmente conhecemos como estudos pós-coloniais. As leituras contemporâneas dessas mulheres mostram que havia uma reivindicação de atenção às alteridades de mulheres negras ou de sujeitos da pós-abolição, atentando para o racismo que atinge a diferentes grupos

raciais e étnicos. A perspectiva de uma mulher negra traz outras abordagens sobre vários temas da antropologia, pois experimenta – ou é atravessada – de formas diferentes pelo racismo e pelo sexismo.

O apagamento na antropologia sobre as viagens etnográficas das mulheres negras é um aspecto que me despertou especial atenção desde que comecei a pesquisar sobre o tema. É possível encontrar nos programas e nas disciplinas, referências a Ruth Landes, pesquisando sobre o candomblé no Brasil, ou a Margareth Mead, na Melanésia, mas a literatura antropológica não vai muito além. Afinal, as viagens foram e são marcadas pelo gênero, uma vez que se construiu como uma prática viril e heroica, uma atividade perigosa que somente os homens são capazes de enfrentar. Se adicionarmos às causas do apagamento a questão racial, temos um completo desconhecimento sobre as viagens das antropólogas negras, como, por exemplo, as viagens da brasileira Lélia Gonzalez. Não apenas das viagens em si, como da própria escrita que resulta dessas jornadas.

As mulheres que lograram visibilidade na história da disciplina acabaram por reforçar a prática colonialista e masculinizada de fazer antropologia, alimentando a relação entre a antropologia e o colonialismo. Mariza Corrêa (1997) sugere que as mulheres que conseguiram sucesso nas escolas hegemônicas de antropologia, até mesmo as que foram esquecidas, faziam um tipo de antropologia igual à masculina, servindo ao projeto colonizador. Tais antropólogas não escreveram textos reflexivos e críticos nesse sentido, ao contrário, as narrativas reforçavam o domínio sobre os povos "nativos". Nos tempos atuais, ao discutirmos sobre colonialidade e decolonialidade, é importante relembrar das mulheres que mantiveram uma postura crítica.

Assim, as experiências de viagem de duas mulheres negras se tornaram fontes de informação para compreender como as trajetórias espaciais e intelectuais de Zora Neale Hurston e Lélia Gonzalez se construíram mesmo baixo a todo racismo que afetou suas vidas e o conhecimento que produziram. Repensar sobre os trânsitos e deslocamentos em forma de viagens realoca os itinerários e experiências de mulheres negras no mapa antropológico, além disso, é uma forma de pensar a viagem por uma perspectiva contra-hegemônica, reflexiva em relação à supervalorização da experiência de homens brancos e ricos.

A ausência de mulheres negras nas narrativas hegemônicas assim como na prática etnográfica são dois fenômenos históricos. Existe uma literatura que contempla os relatos, diários e ficção de viagens envolvendo mulheres, o que revela algumas dimensões que inspiram a refletir no sentido histórico e localizam as mulheres como sujeitas históricas. Porém, não é suficiente, pois ainda há lacunas no que diz respeito a como as mulheres negras vivenciavam e observavam o mundo por meio desses deslocamentos. Como foram tratadas as viagens etnográficas das mulheres negras? Como é pensada a contribuição resultante da experiência de viagem de uma mulher negra no pensamento antropológico? Apenas mulheres brancas viajam? As mulheres não estão aptas para aventuras?

Nesse sentido, há duas questões principais que acabam se cruzando nessa trilha antropológica que tento traçar: a primeira é a questão dos significados de ser de uma antropóloga negra viajando sozinha, como

Zora Hurston fez de carro pelo sul dos Estados Unidos, em pleno período de segregação racial. Outro ponto é como as experiências de viagem contribuem para a formação do pensamento intelectual, que implica em discutir a noção de viagem como um grande aprendizado, como aconteceu com Gonzalez na formação de uma intelectualidade que esteve atrelada à construção de redes internacionais.

Tenho como objetivo provocar uma reflexão sobre as viagens de mulheres antropólogas negras a partir de duas intelectuais de diferentes épocas, a afro-americana Zora Neale Hurston e a brasileira Lélia Gonzalez, considerando os pontos de convergências, os distanciamentos e os aspectos particulares dessas viagens movidas por interesses antropológicos ou mediadas por outras agendas, como a militância política, relacionando-as com a construção do pensamento intelectual e da trajetória profissional.

Ouso interpelar, entre as viagens de Zora e Lélia, minha própria experiência como antropóloga negra e viajante, por meio de um "mochilão etnográfico" que realizei de outubro de 2019 a janeiro de 2020, por quatro países sul-americanos e que revelou alguns aspectos relacionados às questões das mulheres na estrada. Ser uma mulher negra viajando sozinha em contexto internacional proporcionou uma dupla reflexão: uma de cunho metodológico, sobre as percepções de ser mulher antropóloga pesquisando em trânsito e com poucos recursos, como aconteceu com Hurston; e outra com aspecto teórico, uma vez que reflete sobre as viagens de pesquisa de mulheres negras na antropologia e o lugar que ocupa a produção intelectual oportunizada pela viagem.

Este trabalho foi motivado por uma reflexão que surgiu nas experiências de viagem que moldaram minha trajetória, mediadas ou não pela antropologia, e se constituíram como parte da minha subjetividade, levando a adotar a prática de viagens autônomas como estilo de vida. A experiência como viajante de mochila teve um papel importante na construção subjetiva e é responsável pela maioria dos deslocamentos físicos e culturais que têm propiciado a construção da minha identidade profissional como antropóloga. A motivação para investigar as viagens contra-hegemônicas e a formação da subjetividade de mulheres se fortaleceu na experiência etnográfica, que é parte da pesquisa que atualmente realizo com as mulheres viajantes no curso de doutorado.

A estratégia metodológica utilizada se baseia na análise antropológica dos textos "Viagem à Martinica I" e "Viagem a Martinica II", publicados originalmente no jornal do Movimento Negro Unificado por Lélia Gonzalez, em 1991, nos quais relata a experiência transnacional no país, atentando para alguns aspectos da organização dos negros no país, em que a autora trata de temas importantes do pensamento intelectual. Além disso, utilizo dados de pesquisadoras/es brasileiras/os que rastreiam a trajetória dessa intelectual. Para construir a reflexão sobre as viagens de Zora Neale Hurston, utilizei a leitura do livro autobiográfico "Dust Tracks on a Road", de 1942, no qual a autora revela vários aspectos das viagens etnográficas de carro pelo sul dos Estados Unidos, que culminou também em outros embarques para o Caribe. Ambas as autoras se interessavam em observações sobre formas de articulações de negritudes e tiveram suas trajetórias marcadas pelos deslocamentos, sendo a viagem propulsora na construção do pensamento intelectual. Com a pretensão de deixar alguma contribuição nesse debate, posiciono-me como

antropóloga negra amazônida, descrevendo alguns temas que cruzaram os itinerários do que denominei "mochilão etnográfico", no ano de 2019.

Um dos interessantes rastros de informações sobre as viagens das mulheres são as autobiografias e os livros e diários de viagem, portanto, é possível perceber por meio desse material a forma de transitar no mundo de mulheres em diversos períodos da história. Clifford (2000) disse que as mulheres eram impedidas de fazer viagens consideradas sérias, muitas figuraram na antropologia como acompanhantes dos maridos antropólogos, algumas ficaram presas a uma identidade relacional como a "esposa de...". Como disse Sombrio (2016) muitas mulheres das expedições científicas no Brasil em meados do século XX, só estavam engajadas em pesquisas científicas por estarem acompanhando os maridos, o que revela um aspecto da ciência no que diz respeito aos papéis de gênero.

Mesmo que os relatos de mulheres não tenham circulado pelos círculos mais prestigiosos ou hegemônicos, considero como disse Peixoto (2015), que "correspondências, diários e escritos de ocasião; relatos e anotações; desenhos e fotografias [...] todos os materiais produzidos ao sabor da experiência da viagem apontam uma via frutífera para a localização de inscrições da observação, da experiência vivida e dos movimentos de reflexão, conduzindo-nos aos bastidores do trabalho intelectual." (p. 23). Existe uma produção de conhecimento que pode ser oportunizada por meio das viagens, então da mesma forma que viajar para um homem branco é capaz de produzir material de análise, para uma mulher é também possível produzir material e símbolos.

As experiências que organizam o sentido da viagem para as mulheres negras na antropologia podem ser abordadas em três viagens temporal e espacialmente diferentes, com objetivos diferentes, mas que se configuram como deslocamento (auto) reflexivo e formador de subjetividades. Primeira, a viagem antropológica como as que Hurston realizou, desde a década de 1920, registrando em vídeos, fotos e textos as formas de existências da comunidade negra no contexto segregacionista e de outros povos afro-diaspóricos das Américas. A viagem de Gonzalez possui diversos aspectos, pois era uma prática complexa que envolvia interesses que se entrecruzavam. As motivações iam desde a visita aos amigos, a participação em eventos políticos e acadêmicos internacionais, não eram viagens etnográficas, mas produziram escritos e experiências valiosas para a antropologia. Esses escritos são inspiradores e atravessam a proposta desta pesquisadora, influenciando em outro tipo de viagem antropológica contemporânea que lança mão do fazer etnográfico por meio dos trânsitos e fluxos globais, partindo de uma identidade individual que está fortemente implicada com o tema de pesquisa: a de viajante.

Os itinerários de Zora Neale Hurston

Nascida no sul do EUA, no Alabama, criada em uma cidade construída por e para negros, Zora Hurston foi uma mulher afro-americana com múltiplos títulos, dentre eles o de antropóloga e romancista. Pertence à geração de antropólogas orientandas de Franz Boas. A primeira incursão etnográfica para

registrar o folclore de negros do período pós-abolição foi encomendada por Boas. Após essa, realizou várias viagens etnográficas entre as décadas de 1930 e 1940, pelo sul dos Estados Unidos, Honduras, Bahamas, Haiti e Jamaica.

A autobiografia de Hurston revela muito dos bastidores da sua produção intelectual, suas viagens resultaram em muitos materiais entre livros, artigos, fotografias, vídeos e canções, as quais contam a vida marcada pelos deslocamentos. A experiência com o universo das viagens iniciou-se aos 16 anos na turnê de uma companhia de teatro. As leituras de livros e as pessoas com quem entrou em contato foram importantes para expandir sua percepção de mundo e marcaram sua construção de conhecimento. Tinha grande interesse pelos livros e durante a viagem aprofundou o hábito da leitura, além disso, teve contato com outras artes como a música, o que mudou suas perspectivas de forma significativa. Confessou no final da viagem, que não havia sido remunerada como merecia pelo trabalho que realizava como empregada de uma cantora, mas isso não a magoava, pois essa experiência de um ano e meio viajando em uma turnê havia sido marcante no seu aprendizado. Isso destaca a importância da arte nesse processo de construção de si. Sobre isso, escreveu que:

> Then there was the music side. They broke me in to good music, that is, the classics, if you want to put it that way. There was no conscious attempt to do this. Just from being around, I became familiar with Gilbert and Sullivan, and the best parts of the light-opera field. Grand opera too, for all of the leads had backgrounds of private classical instruction as well as conservatory training. Even the bit performers and the chorus had some kind of formal training in voice, and most of them played the piano […]. Thus I would hear solos, duets, quartets and sextets from the best-known operas. They would eagerly explain to me what they were when I asked. They would go on to say how Caruso, Farrar, Mary Garden, Trentini, Schumann-Heink, Matzenauer and so forth had interpreted this or that piece, and demonstrate it by singing. Perhaps that was their trouble. They were not originators, but followers of originators. Anyway, it was perfectly glorious for me, though I am sure nobody thought of it that way. I just happened to be there while they released their inside dreams. The experience had matured me in other ways. (HURSTON, 1995, p. 83)[3]

Talvez essa experiência e o fato de com tão pouca idade ter que agenciar a própria vida, por ser órfã, tornou-a uma corajosa mulher que deixou aventurar-se pelo sul dos Estados Unidos em um período de racismo extremo que poderia ter lhe custado a vida. Com a primeira experiência adquiriu capital cultural

---

[3]"Então havia o lado da música. Eles me apresentaram a boa música, ou seja, os clássicos, se você quiser colocar dessa maneira. Não houve tentativa consciente de fazer isso. Só de estar por perto, me familiarizei com Gilbert e Sullivan, e as melhores partes do campo da *light-opera*. A grande ópera também, pois todos os protagonistas tinham formação no ensino clássico particular, bem como no treinamento no conservatório. Até mesmo os músicos e o *chorus* tinham algum tipo de treinamento formal em voz, e a maioria deles tocava piano [...]. Assim, ouvia solos, duetos, quartetos e sextetos das óperas mais conhecidas. Eles me explicariam ansiosamente o que eram quando eu perguntasse. Eles continuariam dizendo como Caruso, Farrar, Mary Garden, Trentini, Schumann-Heink, Matzenauer e assim por diante haviam interpretado esta ou aquela peça, e demonstrariam isso cantando. Talvez esse fosse o problema deles. Eles não eram criadores, mas seguidores de criadores. De qualquer forma, foi perfeitamente glorioso para mim, embora eu tenha certeza de que ninguém pensava nisso dessa forma. Acontece que eu estava lá enquanto eles liberavam seus sonhos internos. A experiência me amadureceu de outras maneiras." (Tradução da autora)

e encorajamento em deslocamentos futuros. Na procura pelos fragmentos das tradições e do 'folclore' de negros americanos fazia viagens ousadas, como disse Basques (2019, p. 319) "viajava em um Chevrolet e levou em sua bagagem duas câmeras, para o registro de fotografias e vídeos, e uma pistola", essa preocupação é compreensível se considerarmos o contexto político e racial do segregacionismo do período. A autora confessou que havia corrido perigo de morte em uma situação na estrada.

Antes de realizar essas viagens etnográficas trabalhou como manicure e garçonete para manter-se na universidade. Sua primeira expedição encomendada por Franz Boas, que a incentivou a recolher material do folclore negro, foi uma experiência frustrante, pois em seis meses de pesquisa não conseguiu o material desejado. Ainda se sentia influenciada pelo *glamour* da Barnard College, onde se formou em Nova York – uma faculdade privada que admitia exclusivamente mulheres –, assumiu que pouco conseguia se aproximar dos sujeitos comuns com quem deveria dialogar no campo. Porém, essa experiência serviu posteriormente quando embarcou em uma segunda viagem de campo, patrocinada por uma madrinha que investiu em suas pesquisas, mesmo sabendo que era perigoso viajar naquela região, aceitou o desafio rumo ao sul em uma viagem de carro.

> My search for knowledge of things took me into many strange places and adventures. My life was in danger several times. If I had not learned how to take care of myself in these circumstances, I could have been maimed or killed on most any day of the several years of my research work. Primitive minds are quick to sunshine and quick to anger. Some little word, look or gesture can move them either to love or to sticking a knife between your ribs. You just have to sense the delicate balance and maintain it. (HURSTON, 1995, p. 103).[4]

O condado de Polk, na Flórida, foi o lugar da pesquisa onde ela quase foi morta por uma mulher com ciúmes do homem de quem havia sido amante. Este, por sua vez, era um sujeito da pesquisa de Zora Hurston, de quem colecionava as músicas folclóricas. Como ela contou, ele era uma fonte valiosa de material, então ela pagava bebidas e o deixava andar em seu carro, o que gerou ciúmes na mulher que tentou matá-la. Fugindo do episódio de perigo, seguiu para Nova Orleans, onde mergulhou na magia do Hoodoo, participando de vários rituais de magia que ela descreveu como assustadores. Na volta ao sul da Flórida, resolveu embarcar arbitrariamente em um navio para Nassau – sem pedir autorização para a madrinha – em busca de mais material de pesquisa.

Como ela disse: "This visit to Nassau was to have far-reaching effects. I stayed on, ran to every Jumping Dance that I heard of, learned to "jump," collected more than a hundred tunes and resolved to

[4]"Minha busca pelo conhecimento das coisas me levou a muitos lugares e aventuras estranhas. Minha vida correu perigo várias vezes. Se eu não tivesse aprendido a cuidar de mim mesmo nessas circunstâncias, poderia ter sido mutilada ou morta em quase qualquer dia dos vários anos do meu trabalho de pesquisa. Mentes primitivas são rápidas em irritar e irritar-se rapidamente. Algumas pequenas palavras, olhares ou gestos podem movê-los a amar ou a enfiar uma faca entre suas costelas. Você apenas tem que sentir o equilíbrio delicado e mantê-lo". (Tradução da autora)

make them known to the world" (HURSTON, 1995, p. 110).[5] Esse material etnográfico foi transformado em peça teatral apresentada em Nova York, tornando-se mais uma dimensão de atuação e formação da trajetória intelectual. A experiência em Nassau teve grande repercussão na sua carreira, quando retornou para Nova York em 1932, depois de tentar em vão que outras pessoas se interessassem pelo material, ela apresentou as canções e danças das Bahamas para um público no John Golden Theatre, em concerto. Disse que alcançou seu objetivo ao "mostrar a beleza e o apelo que havia no material negro genuíno, em oposição ao conceito da Broadway" (HURSTON, 1995, p. 110, tradução da autora). Isso se tornou uma grande tendência, transformando seu material de campo em um "show", mesmo que tenha declarado que não fora intencional.

Suas viagens etnográficas produziram um rico material antropológico sobre diversos aspectos das tradições negras nas Américas. Viajou para o Alabama, onde pesquisou sobre Kossola e escreveu sobre os *barracoons*. O livro, que só foi publicado em 2018, aborda a captura e o comércio de negros no mercado escravo, a partir do relato do possível último ex-escravizado traficado. Além disso, pesquisou no Haiti e na Jamaica, resultando no livro "Tell my horse" (1938) sobre os rituais Voodoo.

> Of my research in the British West Indies and Haiti, my greatest thrill was coming face to face with a Zombie and photographing her. This act had never happened before in the history of man. I mean the taking of the picture. I have said all that I know on the subject in the book, "Tell My Horse," which has been published also in England under the title "Voodoo Gods." I have spoken over the air on We the People on the subject, and the matter has been so publicized that I will not go into details here. But, it was a tremendous thrill, though utterly macabre. I went Canzo in Voodoo ceremonies in Haiti and the ceremonies were both beautiful and terrifying. (HURSTON, 1995, p. 117)[6]

Recebeu uma bolsa de pesquisa para pesquisar na Jamaica, utilizando isso como fuga de um relacionamento amoroso complicado, confessou que trabalhava duro na pesquisa para sufocar os sentimentos. Assim escreveu o livro "Seus olhos viam Deus" (1937) em sete semanas, inspirada na paixão pelo homem que só veria dois anos depois após voltar para Nova York. Esse é o romance mais conhecido da autora e está traduzido para o português. A autobiografia "Dust Tracks on a Road" foi escrita na Califórnia, no período em que estava hospedada na casa de uma amiga.

---

[5]"Essa visita a Nassau teria efeitos de longo alcance. Continuei, corri para todos os *Jumping Dance* de que ouvi falar, aprendi a "pular", colecionei mais de uma centena de músicas e resolvi torná-las conhecidas pelo mundo." (Tradução da autora)

[6]"De minha pesquisa nas Índias Ocidentais Britânicas e no Haiti, minha maior emoção foi ficar cara a cara com um zumbi e fotografá-lo. Esse ato nunca havia acontecido antes na história do homem. Quero dizer, tirar a foto. Eu disse tudo o que sei sobre o assunto no livro "Tell My Horse", que foi publicado também na Inglaterra sob o título "Voodoo Gods". Falei no ar sobre o assunto em *We the People* e o assunto foi tão divulgado que não entrarei em detalhes aqui. Mas, foi uma emoção tremenda, embora totalmente macabra. Eu fui Canzo em cerimônias de Voodoo no Haiti e as cerimônias foram bonitas e aterrorizantes." (Tradução da autora)

Imagem 1 – A primeira foto é da viagem de carro. Ao lado, na Flórida em pesquisa de campo. Abaixo alguns dos registros fotográficos de Hurston. Fonte: https://www.wikiwand.com/en/Zora_Neale_Hurston

Faleceu em 1960 e suas obras ficaram esquecidas, até ser retomada por Alice Walker na década de 1980. Foi orientada por Franz Boas, mas não obteve o mesmo reconhecimento de suas outras orientandas brancas como Ruth Benedict, Margareth Mead e Ruth Landes – que foi retomada mais recentemente na antropologia. Além dos livros, produziu para o teatro, filmou na década de 1920 as populações negras rurais, gerando uma produção visual a partir da qual pode se pensar o filme como um documento (WOBETO, 2020). A escrita ignorada de Zora Hurston tem múltiplas vozes, mesmo assim encontra tardiamente reconhecimento na antropologia, tendo implicância direta da questão racial e do fato de seus relatos antropológicos estarem fora do que se convencionou na pesquisa antropológica (BEHAR, 1996). Suas viagens de campo foram marcadas pela escrita em trânsito e seus textos já refletiam o cruzamento da fronteira entre "eu" e o "outro" antropológico: escrevia desde sua própria construção como mulher negra. Tem uma escrita cheia de recursos que torna a experiência da leitura uma viagem pelo universo das comunidades negras do início e meados do século XX.

O cosmopolitismo intelectual de Lélia Gonzalez

> Primeira mulher negra a sair do país para divulgar a verdadeira situação da mulher negra brasileira. Vice-Presidente do 1º e do 2º Seminário da ONU sobre a "Mulher e o *apartheid*" (Montreal-Canadá e Helsinque-Finlândia, 1980). Representante brasileira do Fórum da Meia Década da Mulher (Copenhague-Dinamarca, 1980). Convidada especial da ONU para a conferência sobre "Sanções" contra a África do Sul (Paris-França, 1981). Representante brasileira no Seminário "Um outro desenvolvimento com as mulheres"

> (Dacar-Senegal, 1982). Representante brasileira no Fórum de Encerramento da Década da Mulher (Nairóbi-Quênia, 1985). (RATTS; RIOS, 2010, p. 9)

Lélia Gonzalez foi uma intelectual negra que nasceu em Belo Horizonte. De família empobrecida, se tornou uma mulher cosmopolita com as diversas viagens que realizou, incluindo Américas do Sul, Central e do Norte, Europa e África, além das viagens pelo Brasil. Teve a vida marcada por intensos deslocamentos, de Minas Gerais ao Rio de Janeiro, e então para o mundo. Suas viagens começaram no final da década de 1970 até o início dos anos 1990, um pouco antes de falecer no ano de 1994. Os trânsitos envolveram fortemente a militância negra e feminista, movidos por interesses pessoais, intelectuais e religiosos.

A experiência transnacional revela diversos aspectos de sua trajetória, o espírito cosmopolita era impulsionado por vários fatores. O ponto de vista direcionado para as questões do povo negro, que pode ser observado na escrita sobre a viagem à Martinica, possibilita uma leitura social sobre a experiência negra no país por meio de uma crítica pós-colonial. Temas como desemprego, migração, violência, práticas culturais e as relações coloniais com a França estão presentes nos curtos textos. São dois textos escritos no ano de 1991 e publicados três anos antes de sua morte. A autora já alertava sobre o processo de abertura da ilha para o turismo e os impactos da construção de grandes redes de hotéis.

Nos textos direcionados aos negros, publicados no jornal do MNU (Movimento Negro Unificado), Gonzalez nos mostra que existe uma lógica em cada viagem, essa lógica reflete a forma como a viajante enxerga o mundo. Dessa forma, o embranquecimento ou ainda as interferências coloniais por meio da França, como uma metrópole que impõe, aparecem forte na narrativa e revela um ponto de vista que prioriza pensar as questões sociais nesse encontro com o "outro". Nessa oportunidade, ela dialoga com outros intelectuais negros como Aimé Césaire e Franz Fanon, assumindo uma postura crítica em relação ao colonialismo, as "máscaras coloniais" e a situação de mulheres e homens negras/os pós-colonização. É possível que a fluência em francês, e a comunicação em inglês e espanhol (RATTS; RIOS, 2010), tenham sido impulsionadores desses diálogos transnacionais.

A religião foi um tema abordado com grande enfoque, registrou que para além do catolicismo vigente, havia as formações religiosas oriundas do deslocamento forçado de negros para o país, assim como aconteceu no Brasil. A perspectiva do carnaval como espaço privilegiado de expressão da identidade negra, a descrição da presença de um grupo de candomblé da Bahia e grupos de vodu do Haiti, aproximavam a realidade dos negros da Martinica à realidade do próprio país. Por meio do texto é possível notar sua proximidade com o carnaval no Brasil, principalmente da Bahia.

Nesse exercício de aproximação das práticas religiosas da Martinica com a dos negros do Brasil, escreveu na ocasião que havia

> um conjunto de práticas mágicas, reunidas sob a denominação local de "*kenbwa*", e que poderíamos aproximar do significado que o termo macumba possui para nós. O "*kenbwa*" é algo a que as pessoas recorrem, mas fingem não fazê-lo. Afinal, numa sociedade católica

> não fica nada bem alguém declarar que tenha recorrido aos préstimos de um "*kenbwaseur*" ou macumbeiro. (GONZALEZ, 2018, p. 395)

Nas incursões internacionais, Gonzalez também praticava militância feminista denunciando o racismo articulado com a questão de gênero. Era como uma porta-voz das mulheres negras brasileiras. As viagens possibilitaram contato com outras intelectuais importantes de outros países como Angela Davis. Com isso teve a oportunidade de dialogar com pessoas e/de lugares diferentes, assim como de conectar-se a uma rede de intelectuais e disputar um espaço intelectual que ressoa na trajetória até a atualidade. Recentemente quando a filósofa afro-americana Angela Davis esteve no Brasil, relembrou-nos sobre a relevância do pensamento feminista de Lélia Gonzalez para o pensamento intelectual negro.

> Gonzalez, em suas várias viagens para os Estados Unidos, entrou em contato com feministas negras de lá. Essa fusão de matrizes feministas influenciou seus escritos sobre a mulher negra brasileira. Lélia buscava ainda respaldo teórico nos estudos de relações raciais e na produção de intelectuais negros, como W. E. B. Du Bois, Abdias Nascimento e Clóvis Moura, entre outros. (RATTS; RIOS, 2010, p. 77)

A primeira viagem internacional aconteceu na década de 1970. Na ocasião, viajou para visitar o casal de amigos Abdias Nascimento e Elisa Larkin Nascimento, com quem percorreu várias cidades nos Estados Unidos, retornando ao país em diversas ocasiões. Em 1979, estabeleceu contato com o intelectual cubano Carlos Moore, hospedando-se em sua casa no Senegal. Assim, havia uma rede de amizades que facilitava seus trânsitos, o pensamento intelectual foi construído por meio das trocas com amigos ativistas e intelectuais da América do Norte, Caribe e África (RATTS; RIOS, 2010).

> Com uma bolsa concedida pela Fundação Ford, no ano de 1984, Lélia Gonzalez viajou para os Estados Unidos, para execução do projeto "Mulher Negra: proposta de articulação entre raça, classe e sexo", em parceria com Tereza Cristina Araújo Costa. Nessa viagem, ela encontrou com importantes lideranças femininas negras norte-americanas, dentre elas: Angela Davis, Dorothy Height, Queen Mother Moore, Miss Helena B. Moore... Nessas andanças, Lélia pôde avaliar a complexidade da questão racial no mundo a fora. Nos Estados Unidos, em especial, quem nasce com uma gota de sangue negro é considerado negro; no Brasil, é justamente o inverso. Lélia trouxe vivência e bagagem cultural de todos esses países visitados, o que contribuiu para o fortalecimento das agendas políticas em âmbito nacional (PROJETO MEMÓRIA, 2020).

Os itinerários estavam relacionados com os temas de interesses formados por essa perspectiva negra de ver o mundo, como quando embarcou para Dakar. Esse foi o contato direto com a África, o que era muito significativo para uma mulher negra que se ocupava do reconhecimento da relevância das discussões sobre a identidade e religiosidade afro-diaspórica. Viajar para o Senegal era a realização do desejo de uma ancestralidade pulsante que buscava estreitar os laços construídos entre África e Brasil por meio da religiosidade.

> Essas viagens internacionais, espécie de arco de horizonte amplo, foram muito significativas para Lélia Gonzalez e para a construção do movimento negro brasileiro.

> [...] Entre 1979 e 1981, ela participou de eventos no Canadá e também em Nova York, Los Angeles e Pittsburgh. Foi ao Panamá, à França (Paris), à Itália (Veneza), à Suíça (Genebra) e à Finlândia. E realizou, ainda, palestras na África (Senegal, Burkina Faso e Mali). Algumas viagens de Lélia Gonzalez tiveram caráter predominantemente ativista, enquanto outras ganharam uma dimensão mais acadêmica. Nestas, a intelectual apresentou comunicações ou discursos que mais adiante se refletiram em seus artigos. Carlos Moore recorda que, durante a ditadura militar, aquelas saídas do país também serviam para Lélia respirar outros ares: "Eram viagens de oxigenação" (RATTS; RIOS, 2010, p. 105).

Participou da III Conferência Mundial sobre a Mulher em Nairobi no Quênia, em 1985, e realizou diversas outras viagens pelo continente africano. Além dessa, participou de outras conferências como a *Women's Conference on Human Rights and Mission* e a Conferência Internacional *Sanctions against South Africa*, na Europa, na década de 1980 (PROJETO MEMÓRIA, 2020). A participação em eventos nacionais e internacionais eram frequentes, os deslocamentos transnacionais eram interpelados também por viagens dentro do país.

> Não existiam fronteiras para ela. No âmbito internacional, participou como convidada especial do Symposium in Support of the Struggle of the Namibian People for Self-Determination and Independence, promovido pela ONU, em San José/Costa Rica. Nesse simpósio, a discussão girava em torno da independência do território da Namíbia, que pertenceu à África do Sul até a década de 1990 (PROJETO MEMÓRIA, 2020).

A bagagem intelectual e o capital cultural que trouxe das viagens também proporcionaram o amadurecimento intelectual que refletiu nas categorias identitárias ou ainda linguísticas como o "pretuguês", este último fica evidente quando ela propõe uma reflexão sobre a língua *creole*, "um código linguístico elaborado pelos antigos escravos" (GONZALEZ, 2018, p. 398), como um aspecto da amefricanidade: uma questão forte que aparece no segundo texto de relato da viagem à Martinica. Como disseram Ratts & Rios (2010, p. 108) "ela imprimiu maior densidade à sua negritude e ao seu feminismo com um horizonte transnacional, além de formular a categoria política e cultural de amefricanidade" em função das viagens fora do país. Esse jogo comparativo com as manifestações negras que conhecemos no Brasil parece um exercício de aproximações, uma prática da amefricanidade, são reflexões que não estão desconectadas das diásporas africanas, pois ela cria pontes entre os continentes em suas observações e análises.

No ano o qual passou na Nigéria buscou estabelecer uma relação próxima com seu Orixá. A religiosidade é um tema caro para suas práticas enquanto pertencente ao candomblé, por isso construiu uma viagem que tentava a reconexão com uma ancestralidade (MULHERES UCPA, 2018, p. 403). Além desse aspecto individual da religião, se interessava pela dimensão religiosa e ritualística dos negros em sentido amplo, assim na Martinica fez uma observação direta de rituais vodus do Haiti ao mesmo tempo em que relatou a experiência do candomblé brasileiro, realizando uma análise comparativa dos dois rituais a partir de um lugar comum que é a ancestralidade africana.

Imagem 2 – Na primeira foto, Lélia Gonzalez está com Benedita da Silva em Nairóbi (1985). Com Angela Davis em Baltimore (1984). Abaixo, na Costa Rica (1983) e por último, em Miami com Aimé Césaire (1987). Fonte: http://www.projetomemoria.art.br/leliaGonzalez

Uma característica diferenciada desse tipo de viagem é ser motivada não somente pelo prazer, mas pelos interesses políticos. No caso de Gonzalez seus deslocamentos estavam relacionados com a construção da militância no movimento negro feminista e com a construção da própria intelectualidade. Em Ratts & Rios (2010) é possível saber que entre 1979 e 1987, ela participou de conferências, seminários, congressos e encontros, nos quais discutia a condição das mulheres, negritude, política e economia brasileira, entre outros temas, que aconteceram em países como Suíça, Estados Unidos Dinamarca, Panamá, Finlândia, Canadá, França, Itália e Bolívia.

As viagens transnacionais articuladas ou medidas pela militância, pelos congressos e conferências, são uma alternativa para mulheres não ricas ou da classe média, que são as privilegiadas no direito aos trânsitos internacionais. Como mostrou Schwade (2014), as viagens transnacionais podem ser oportunizadas a mulheres que estão inseridas em redes ou movimentos sociais, transformando-se em um marcador importante na construção das subjetividades de mulheres de classes populares. O deslocamento social e espacial parece ser uma dimensão muito importante na trajetória de intelectuais negras oriundas das classes populares, como demonstra os itinerários de Lélia Gonzalez, pois propicia o acesso a um capital cultural importante na construção de suas trajetórias intelectuais.

Outros itinerários: relatos de uma etnografia viajante pela América do Sul

A importância subjetiva das diversas experiências de viagens transnacionais no 'estilo mochileira' despertou meu interesse em pesquisar sobre viagens e mulheres, deslocando o interesse do âmbito subjetivo para o acadêmico e profissional. Embarquei em uma empreitada etnográfica mediada pela bolsa de pesquisa

no curso de doutorado, com objetivos pré-determinados, que buscava refletir sobre a dimensão simbólica das viagens de mochila praticadas por mulheres na América do Sul.

Cair na estrada foi uma estratégia para tratar a viagem como método. Para isso, era necessário embarcar em uma viagem que proporcionasse diálogos e eventos etnográficos que justificassem isso de forma prática. Assim, realizei uma pesquisa multissituada (Marcus, 1995), no sentido de perceber e participar das dinâmicas e estratégias de deslocamentos utilizados por mulheres que viajam de forma autônoma ou autogerida pela nossa região. As conexões que se formavam entre os diferentes tempos e espaços tinham as mulheres viajantes como condutoras. Os trânsitos transnacionais configuraram a etnografia viajante que buscou na experiência corpórea e não-corpórea da pesquisadora o sentido não apenas de "estar lá", mas "deslocar-se entre", em sentido físico e cultural.

Dentre as várias questões que o processo de pesquisa tem me despertado, uma das mais inquietantes é a percepção de que a história sobre as viagens das mulheres negras é ocultada, quase inexistente. Muitas pesquisas me levaram a compreender que até nas novas categorias contemporâneas de viajantes, a presença da mulher negra ainda é pouco visível. Cruzar com uma mulher negra latino-americana na estrada fazendo um "mochilão" não é tão comum na nossa região. A categoria *backpacker* ou mochileiros tem se tornado classista e excludente, se configura no mundo contemporâneo como um novo "estilo de viagem" da classe média, representada, por exemplo, pelos "mochilões sabáticos" na Ásia, empreendidos por jovens brancos da classe média sul-americana. Mas é importante ressaltar que novas categorias de viajantes se formam ou se ressignificam nas estradas do continente, o que quer dizer que a prática da viagem não está restrita à classe média ou às pessoas brancas.

Quando embarquei no "mochilão etnográfico", já com outras experiências de mochila, estava consciente de que o fato de ser uma mulher negra amazônida viajando sozinha tornava meus itinerários mais complexos, por isso, deveria me preocupar na forma como meus próprios marcadores sociais seriam atravessados – ou atravessariam – pela experiência de uma viagem antropológica. O contexto político no qual realizei a pesquisa me mostrou outra questão importante na minha análise: a posicionalidade política, o que me convidou a uma abordagem politicamente engajada. Iniciei a viagem etnográfica pela Bolívia, em meio ao *paro cívico* de outubro de 2019, que culminou no golpe de estado contra Evo Morales, o qual aconteceu um dia depois que deixei o país. Esse evento marcou de forma significativa meus trânsitos, interferiu na minha permanência e me fez experimentar sensações de profundo desconforto e medo pela minha integridade física, por ser uma mulher viajando sozinha. Havia um clima de perigo no ar.

Nos dias que fiquei "presa" em Santa Cruz de La Sierra foi possível observar como se desenrolavam as manifestações nas ruas, que chamavam a atenção pelo apelo nacionalista. Essa vivência foi compartilhada com duas brasileiras que viajavam fazendo arte de rua. Caminhávamos pelas ruas vazias compartilhando as incertezas e as condições de vulnerabilidade que a situação nos deixava, ainda que de forma desigual. Estava praticando a estratégia de "seguir" as histórias e modos de deslocamentos das interlocutoras. Vale ressaltar que uma das interlocutoras foi a única mulher negra que cruzei durante o mochilão.

Cruzei para o Peru pela região do lago Titicaca, onde os dois países se tocam, seguindo outra interlocutora. Isso aconteceu após um evento muito marcante em Copacabana, ainda na Bolívia, no qual minha interlocutora colombiana, viajante sozinha, sofreu uma tentativa de violência sexual. Esse episódio foi importante para construir uma reflexão sobre os corpos das mulheres em trânsito e como sentimos as pressões do sexismo na estrada.

As interlocuções da pesquisa mostraram que há um valor simbólico em torno de uma prática individualizada da viagem, sendo esta carregada de significados expressos na forma de se deslocar e de permanecer. Em Cuzco, tive uma experiência marcada pelas relações de amizade e solidariedade. Foi possível experimentar também os limites das cidades e das trilhas para uma mulher viajando sozinha. As rotas alternativas são possibilidades para driblar a lógica comercial do turismo e ter acesso a lugares como Machu Picchu, tornando-se parte da invenção e reinvenção da prática de viajar de mochila, que imprime práticas no tempo e no espaço.

Imagem 3 – Uma viajante cruza a pé, a fronteira entre Bolívia e Peru, na região do Titicaca.

No desafio de uma viagem com baixo orçamento, fiz a maior parte dos trajetos de ônibus assim como a maioria das pessoas com quem cruzei na estrada. Mas além dessa estratégia de deslocamento, há diversas experiências que marcam a forma de transitar. Assim, táxis, vans, caronas, trens, caminhadas, atravessam as rotas de uma viajante. A complexa dinâmica dos transportes na região torna importante a análise das formas de transitar assim como as formas de permanecer. No sentido das permanências, experimentei diferentes tipos de hospedagens: em hostel, hospedarias e *couch surfing*, bem como experimentei

o trabalho voluntário, como forma de manter-me na estrada, de maneira que troquei trabalho por hospedagem e alimentação em um hostel. Essa prática de trabalho na estrada mostrou-se como um importante instrumento para as viagens autônomas das mulheres, pois assim como os transportes de baixo custo, essas práticas reduzem o custo de uma viagem.

Durante a estadia no Peru, outras cidades fizeram parte do itinerário, como Ica e Arequipa, por onde viajei acompanhada de uma interlocutora que conheci no país e que fazia sua primeira viagem internacional desde o México. Planejei incluir o Chile no itinerário, porém o clima estava tenso no país por conta das manifestações que estavam acontecendo em outubro de 2019, durante o *estallido social* – que se estenderam todos os dias pelos meses seguintes. A impossibilidade de pensar em um roteiro pelo país foi muito influenciada pelo contexto político, por outro lado, os acontecimentos políticos me faziam pensar sobre as motivações históricas que articulavam e isso implicava em refletir sobre os processos políticos do nosso continente, sobre a condição de indígenas na Bolívia, sobre a sociedade que clamava por reformas sociais no Chile e a primeira greve geral da Colômbia. Parecia uma força que se expandia desde os protestos indígenas no Equador que aconteceram no início de outubro.

Por conta desse contexto, o itinerário pelo Chile foi curto, e culminou na travessia da fronteira de *Paso de jama* para o norte da Argentina. Em Salta, onde mais um dos diálogos da pesquisa se construiu, foi possível entrar em contato com as ideias políticas do país por meio de uma viajante argentina. Chegar à Argentina representava certo alívio de um clima mais tenso na América do Sul, uma vez que o país respirava certa esperança com a recente eleição de Alberto Fernandez e Cristina Kirchner, um governo peronista que apontava para medidas sociais em questões latentes no país, como a legalização do aborto e do cultivo da *cannabis*[7] – o que já acontecia com grande permissividade social para fins médicos e recreativos.

Observei pelas ruas das grandes cidades, como Buenos Aires, os resultados dos quatro anos de mandato de um governo neoliberal que afundou ainda mais a economia em uma crise que o país tentava se recuperar desde o início dos anos 2000. A política neoliberal criou um fenômeno urbano de muitas pessoas desabrigadas, morando nas ruas e nas praças. Um evento de observação ocorreu na *Plaza del congreso* onde havia um número considerável de famílias inteiras vivendo em barracas de *camping*, demonstrando como o alto índice de inflação e a desvalorização do peso argentino haviam refletido na sociedade geral, em especial nos mais vulneráveis.

Além dos diálogos específicos para a pesquisa, há outros que cruzaram os itinerários, assim houve um interessante intercâmbio de ideias, principalmente com os amigos peronistas (mas não somente) que me hospedaram no interior de Buenos Aires, a respeito da conjuntura política da Argentina. Por meio dos encontros, mesmo que efêmero, com sujeitos de diferentes pertencimentos nacionais, sociais, culturais e políticos é possível a construção de um pensamento cosmopolita, porém localizado, que reflete na minha

[7] No mês de novembro de 2020, o governo assinou um decreto que legaliza a *cannabis* para uso medicinal, e no mês de dezembro, foi legalizado o aborto em uma votação histórica no senado argentino.

formação política e intelectual. Os eventos e as adversidades que enfrentei sozinha ou junto a outros sujeitos são elementos que acionaram as agências diante de situações diversas e adversas, serviram de grande aprendizado e fontes de autoconhecimento.

Esses aspectos por si só proporcionam um imenso aprendizado a partir das estratégias que utilizamos para deslocar e manter-se na estrada, o que inclui meios de transportes e formas de trabalho. Dessa forma, essa experiência etnográfica contribuiu para minha produção acadêmica por meio de fotografias, um diário de campo, conversas e contato com cinco interlocutoras, além de proporcionar um alargamento das visões de mundo e do contexto político, e despertar o interesse para pensar, em sentido histórico, o lugar que as viagens de mulheres negras ocupam na reflexão antropológica. São várias dimensões da viagem que contribuem para a formação de subjetividade de um corpo não hegemônico, que facilmente denuncia um pertencimento racial e de classe.

O que compartilho de formação subjetiva com as autoras aqui analisadas é a experiência da viagem como uma aquisição de capital cultural e a construção de uma autoestima pouco comum para mulheres que cresceram em contexto de desigualdade. Há também os distanciamentos, uma vez que nos diferenciamos em virtude do propósito e agendas que construíram as experiências vivenciadas em distintos tempos e espaços. Assim, seja por intermédio da militância, da etnografia ou do simples desejo de viajar, a construção da intelectualidade e da trajetória de vida/acadêmica são fortemente influenciadas pelas vivências nas estradas.

Considerações finais

Neste artigo realizei uma análise sobre a relação das experiências de viagem de mulheres negras e a construção do conhecimento antropológico por meio do diálogo com Zora Hurston e Lélia Gonzalez. A intenção foi percorrer os itinerários de duas intelectuais e antropólogas negras, interpelando minha própria experiência como antropóloga e viajante contemporânea, para posicionar as mulheres como sujeitas históricas no universo das narrativas de viagem que são, hegemonicamente, masculinas e brancas.

Revelar esses itinerários e o que emerge dessas observações e vivências tem potencial para demonstrar as conexões que se formam nos lugares, nos contextos históricos e nas formas de deslocamento que constroem a subjetividades das intelectuais. As observações diretas em uma viagem partem de uma perspectiva pessoal de noção de mundo, o que chama a atenção são as questões que nos movem em nosso próprio lugar de origem, além de outras que se revelam durante o trajeto. Os eventos e situações que vivenciamos têm um valor pedagógico, pois fazem parte de um processo de aprendizado que reflete nas formas de representar o mundo e a si mesma.

As viagens de Lélia Gonzalez conferiram à autora um *status* cosmopolita, que direcionava seu interesse principalmente para os itinerários que proporcionavam um contato e observação sobre as particularidades da vida de negras e negros. Muitas das experiências eram movimentadas pela militância, o

que conferiu a ela participação em importantes espaços globais de discussões e reuniões, como conferências, seminários e cursos. Essas vivências não se restringiram ao nosso continente, vários países da Europa e os Estados Unidos fizeram parte desse itinerário intelectual.

As viagens das mulheres têm sido um fenômeno muito proveitoso para a antropologia, pois estas têm sido fonte de conhecimento teórico e etnográfico que tem movimentado as discussões antropológicas na contemporaneidade. A redescoberta das viagens históricas de Zora Hurston foi muito importante para a construção da minha autoestima como antropóloga e intelectual. Além disso, tem sido muito importante para o pensamento intelectual de várias outras antropólogas negras. Dialogar com as experiências etnográficas da autora me fez refletir sobre meu próprio lugar de pesquisadora negra viajante, além de ter acrescentado de forma significativa no processo pessoal de encorajamento.

É necessário ressaltar que Zora Hurston e Lélia Gonzalez foram vítimas de epistemicídio, assim como várias intelectuais negras que continuam submersas e invisibilizadas pelo pensamento antropológico hegemônico. Lélia Gonzalez foi uma mulher cosmopolita, com conexões intelectuais em diversos lugares do mundo, o que significa dizer que o pensamento dela influenciou e foi influenciado por meio de uma conexão com outras/os pensadoras/es de vários países. A imersão em campo de Hurston, no contexto e nas condições em que aconteceram, tem um imenso potencial para refletir sobre a viagem etnográfica, um contraponto às obras de antropólogos famosos dos quais conhecemos as etnografias sem conhecer os processos de viagem, pois consideram a viagem como um meio. E a viagem tem um fim em si. As trilhas de poeira na estrada dessas antropólogas confirmam isso.

Referências bibliográficas

BASQUES, Messias. Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais. **Ayé**, nº1, v 1, 2019.

BASQUES, Messias. Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**. Ano 23, 30(2), p. 316-326, 2019.

CORRÊA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. **Horizontes antropológico**s, v. 3, n. 7, 1997.

BEHAR, Ruth. Out of exil. BEHAR, Ruth; GORDON Deborah (Org). **Women Writing Culture**. A., eds. Berkeley: University of California Press, 1995.

CLIFFORD, James. Culturas viajantes. ARANTES, Antônio (org). **O Espaço da Diferença**. Campinas: Papirus, 2000.

UCPA, Mulheres. **Primavera para as rosas negras: Lélia González, em primeira pessoa**. São Paulo, UCPA, 2018.

GUPTA, Akhil e FERGUSON James. Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. GUPTA, Akhil; FERGUSON James (org). **Anthropological Locations.** Boundaries and Grounds of a Field Science, Berkeley: University of California Press. 1997.

HURSTON, Zora Neale. **Dust Tracks On a Road:** An Autobiography. New York: Harper Collins Publishers, 1995.

KUKLICK, Henrika (1997) After Ishmael: The Fieldwork Tradition and Its Future. GUPTA, Akhil; FERGUSON James (eds.).**Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science**, Berkeley: University of California Press. 1997.

LOURENÇO, Vanessa. **Antropóloga, Mulher e Negra: Sobre a trajetória de Zora Neale Hurston**. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, 2019.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, n. 24, pp. 95-117, 1995.

PROJETO MEMÓRIA. Lélia Gonzalez. **Do Brasil para o mundo**. Disponível em: http://www.projetomemoria.art.br/leliaGonzalez/vida/do-brasil-para-o-mundo.jsp. Acesso em: agosto.2020.

PEIXOTO, Fernanda. **A viagem como vocação**: itinerários, parcerias e formas de conhecimento. São Paulo: FAPESP/ Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez: Retratos do Brasil Negro**. São Paulo Edições. Edição do Kindle, 2010.

SCHWADE, Elisete. Gênero e ativismo político: mulheres no MST e em assentamentos rurais. ASSIS, Gláucia; SIMÕES, Luzinete; FUNCK, Minella. (Org.). **Entrelugares e mobilidades: desafios feministas**. ed. Tubarão Copiart, 2014.

SOMBRIO, Mariana. Em busca pelo campo – Mulheres em Expedições Científicas no Brasil em meados do século XX. **Cadernos pagu**, n. 48, 2016.

WOBETO, Débora. Fieldwork Footage: Descobrindo Zora Neale Hurston. **Iluminuras**, v. 21, n. 53, p. 568-576, agosto, 2020.

Artigo

Mulheres-Calibãs: a propósito do pensamento transatlântico[8]

Rosânia do Nascimento
Mestranda em Antropologia Social (PPGAS/UnB)
E-mail: rosaniaoliveira01@gmail.com

Um poema para o cânone
tem que ser bem branquinho
alvejante como Omo
[...]
Cristiane Sobral, Dona dos Ventos (2019, p. 47)

Resumo: Este artigo parte da discussão da transformadora presença negra na universidade pública e gratuita como contra-discurso daqueles que assinaram manifestos anticotas, valendo-se da máxima que as "cotas iriam acirrar o racismo", como reportado à antropóloga amazônida Zélia Amador de Deus (2020, p 100). O principal objetivo deste escrito é compartilhar parte das reflexões tecidas no âmbito da disciplina "*História da Antropologia: Autores Clássicos 2*", também conhecida como o instrumento político do epistemicídio em relação à autoria negra, indígena e de origens fora do espectro do Norte Global. Enuncio em primeira pessoa sem o gosto amargo de ter percorrido o caminho acadêmico sozinha, não que isso tenha apaziguado por completamente a solidão, mas possibilitou ferramentas suficientes para conhecer de perto a relevância para a disciplina antropológica das Mulheres-Calibãs: Zora Neale Hurston, Paulette Nardal e Suzanne Roussi-Césaire, termo cunhado por T. Denean Sharpley-Whiting (2002).
Palavras-chave: Mulheres-Calibãs. Autoria Negra. Teoria Antropológica.

MUJERES CALIBANAS: sobre el pensamiento transatlántico

Abstract: Este artículo parte de la discusión de la presencia transformadora de los negros en las universidades públicas y libres como contradiscurso de quienes suscribieron manifiestos anti-cota, utilizando la máxima de que "las cuotas intensificarían el racismo", según lo informado por la antropóloga amazónica Zélia Amador. de Deus (2020, p 100). El objetivo principal de este trabajo es compartir parte de las reflexiones tejidas en el ámbito de la disciplina "Historia de la Antropología: Autores Clásicos 2", también conocida como el instrumento político del epistemicidio en relación a la autoría negra, indígenas y de fuera del espectro del Norte Global. Enunció en primera persona sin el amargo sabor de haber recorrido el camino académico solo, no es que esto haya apaciguado por completo la soledad, sino que brindó las herramientas suficientes para ver de cerca la relevancia para la disciplina antropológica de Calibanas Mujeres: Zora Neale Hurston, Paulette Nardal y Suzanne Roussi-Césaire término acuñado por T. Denean Sharpley-Whiting (2002).
Palabras clave: Calibanas Mujeres. Autoría negra. Teoría antropológica.

---

[8]O presente artigo originou do trabalho final da disciplina de "*História da Antropologia: Autores Clássicos 2",* ministrada pelo Profº Henyo Barretto Fº pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB), a quem agradeço pelo diálogo e comentários. Às colegas de departamento, Josinelma Rolande Bogéa, Aisha-Angéle Diéne e Raquel Sousa Chaves (Povo Tupinambá do Baixo Tapajós), agradeço pela disposição política em empreender a insubmissão estética e coletiva que chamamos de *Curacanga (*em tupi-guarani, cabeça de mulher*),* revista que reuniu os trabalhos finais apresentados ao final da disciplina. As discussões ora apresentadas são de minha inteira responsabilidade.

Introdução

No segundo semestre de 2019, ano de ingresso no mestrado em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), cursei a disciplina de "*História da Antropologia: Autores Clássicos 2*" em uma turma de maioria negra. De forma inédita, o plano de ensino respondeu parcialmente aos anseios do corpo discente composto numericamente por sete estudantes negras e três indígenas, respectivamente dos povos Baniwa, Tupinambá/Santuário dos Pajés e Magüta. É importante ressaltar que não havia colegas quilombolas, o que demanda repensar o embargo[9] referente ao ingresso, permanência e representação de estudantes quilombolas, de povos e comunidades tradicionais no sistema de pós-graduação[10].

O docente responsável pelo curso consultou a turma antes mesmo do início do semestre a fim de construir coletivamente e de maneira participativa o plano de ensino. A princípio, algumas autoras/es foram sendo lembradas/os, saliento que grande parte seguia obliterada pelo ementário e nos planos de curso da graduação e pós-graduação do Instituto de Ciências Sociais (ICS/UnB), salvo exceções fruto de reivindicações do próprio corpo discente e/ou docentes negras/os. Como anunciado, os estadunidenses W.E.B Du Bois, Zora Neale Hurston, Ella Deloria; antilhanas/os, Anténor Firmin, Maryse Condé e o queniano Jomo Kenyatta.

Ao final, o plano de curso contemplou relativamente o levantamento inicial, inclinando às Antilhas de Frantz Fanon, Suzanne Roussi-Ceśaire e Suzanne Nardal; do contexto andino, a boliviana aymara Silvia Rivera Cusicanqui. Nessa linha de discurso das (re)existências negras, é possível identificar produções que despontam para comunicar e partilhar experiências similares ou predecessoras às nossas, como manifestado pela antropóloga Maíra Samara de Lima Freire (2020, p.11). Na comunicação intitulada "*Negras antropologias: a docência preta como ativismo*", a autora arrola a episteme negra a favor da crítica à tradição antropológica. A fim de responder à questão: "o que ocorre quando pessoas negras adentram nesses espaços?" narra relatos reunidos a partir do seu

[9]Em 2020, o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPE) da Universidade de Brasília (UnB) aprovou a Política de Ações Afirmativas nos Programas de Pós-Graduação voltada para candidatas/os negras/os, indígenas e quilombolas. A decisão foi fruto da incidência política da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais e Quilombolas (CONAQ), coletivos e grupos de estudos formados por estudantes, professoras/es e pesquisadoras/es negras/es desta instituição. Ainda que estabelecida na maior instância da instituição, no último edital do Departamento de Antropologia (DAN/UnB), a vaga destinada para candidata/o quilombola não foi preenchida, o que coloca a necessidade de acompanhar o que aconteceu em relação à baixa efetividade.

[10]Como aprofundado em minha dissertação de mestrado, ainda em curso, a *vertente pericial-antropológica* ligada a chamada produção de laudos antropológicos, pareceres e peças periciais em contexto quilombola, ocorrida entre 1990 a 2007, deve ao investimento da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ao atender os processos de litigância judicial, administrativa e jurídica envolvendo os territórios quilombolas, porém, pouco acompanhados de expressiva produção acadêmica nos principais programas de pós-graduação em antropologia do Brasil. Como notado na bibliografia deste campo, os estados do Pará, Maranhão e Bahia estiveram mais atentos à organização sistemática do Movimento Quilombola nascente, além do projeto científico e político empreendido pelas intelectuais negras como a antropóloga e artista amazônida Zélia Amador de Deus e a historiadora Mundinha Araújo.

ingresso como cotista negra no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional (PPGAS/UFRJ), Coletivo Marlene Cunha e sua recente experiência à frente da docência universitária em uma Instituição de Ensino Superior-IES do Nordeste.

A essa altura, as leitoras/es devem se interrogar: qual destino sucumbiu aos "clássicos" da disciplina antropológica? Com a palavra, o docente responsável pela disciplina.

> Nesse sentido, embora acanhada, esta proposta não deixa de expressar o que Durrani (2019) chama de "ansiedade epistêmica", que tem se generalizado cada vez mais a cada ocasião em que se elabora um plano de ensino. Assumindo explicitamente essa ansiedade, a proposta é, também, um desafio e uma oportunidade que estabeleci para mim mesmo de aprender com as sugestões feitas pelos/as discentes e com algumas conexões que tentarei estabelecer. Trata-se de aceitar o desafio posto por Moore (1996) de problematizar ao longo do curso o que conta como conhecimento, o que conta como Antropologia e quem reconhecemos como produtores/as de conhecimento e teoria antropológica (Plano de Ensino. História da Antropologia: Autores Clássicos 2).

Partindo da premissa elaborada pelo antropólogo Alex Golub (2014), abordagens novas e velhas participam da dinâmica de concorrência entre as vertentes no interior da própria disciplina antropológica, a persistência das ausências, desaparecimentos e reentrâncias dependem bastante do jogo de forças que podem estar relacionadas à geopolítica do conhecimento, diretrizes da produção e circulação do conhecimento, vontade política[11] do docente que pode facilitar ou dificultar a construção de um espaço pedagógico horizontal e dialógico, o que comumente varia conforme a organização do corpo discente, contextos regionais, instituições e/ou vínculos afetivos.

Em tese, os programas de pós-graduações brasileiros confirmam a manutenção dos critérios de validação científica racistas e excludentes, com aberturas pontuais e gradativas. Como veremos à frente, a Política de Ações Afirmativas foi um marco histórico para a entrada massiva de estudantes negras/os na Academia. Nos últimos vinte anos, as vagas reservadas a cotistas negros/as foram ampliadas, correspondendo à expansão, descentralização e interiorização das Instituições de Ensino Superior-IES (universidades, faculdades, institutos federais, centros

[11]Em uma disciplina considerada a ideia-mãe da antropologia ministrada no meu primeiro semestre de ingresso do mestrado, a docente e grande parte dos colegas - afinal é sempre bom reportar a triangulação do racismo como proposto pela psicanalista Grada Kilomba (2019) - orquestraram verdadeiro embargo à leitura da obra **La invención de las mujeres**: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género, da epistemóloga nigeriana Oyèronké Oyěwùmí (2017), além de comentários racistas à escritora Sobonfu Somé, de Burkina Faso. Interessa pensar como os sujeitos brancos, que incluem as mulheres brancas, fazem questão de pronunciar que desconhecem a autoria estrangeira de origem africana e/ou afrodiaspórica, incluindo a nacional. Senti-me comprometida em contrapor à altura, haja vista que cursei durante a graduação a disciplina de "Filosofia Africana", ministrada por Wanderson Flor do Nascimento, filósofo e tradutor da autora no Brasil. Oyèronké Oyěwùmí fechou com chave de ouro o **Congresso Decolonialidade e Perspectiva Negra**, em 2016, organizado pelo sociólogo Joaze Bernardino-Costa. Embora a referida docente supracitada sequer tenha avaliado o trabalho final, publiquei-o posteriormente como capítulo de livro. Cf. NASCIMENTO, Rosânia. Notas antropológicas sobre a abordagem matricêntrica em Oyèronké Oyěwùmí. *In*: DE JESUS *et alii*. **Tecendo Redes Antirracistas II:** contracolonização e soberania intelectual. Fortaleza-CE. Imprensa Universitária-UFC, 2020.

universitários e centros de educação tecnológica) pelo País. Em segunda instância, a politização da categoria cor/raça como critério de autoatribuição da população negra, conforme o Estatuto da Igualdade Racial e o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), desvelou a ideologia da democracia racial e a política do embranquecimento.

A antropóloga amazônida Zélia Amador de Deus (2020, p. 68), afirma que "enquanto a Academia cala, os discriminados falam, mas não são ouvidos, são vozes inaudíveis". A autora roga que o tempo faça a Academia compreender a entrada de estudantes negras/os como possibilidade de criação de linhas de investigação vigorosas e plurais. Esse tempo é agora. Ainda conforme a autora, estudantes negras/os "não costumam andar sozinhos. Carregam consigo, além de sua história de vida, a história de seus ancestrais", irrompem a lógica para reivindicar as tradições epistemológicas referentes ao seu pertencimento racial, depreendendo experiências propositivas ou conflituosas.

No primeiro momento do curso de "*História da Antropologia: Clássicos 2*", a discussão do cânone antropológico evidenciou as diretrizes e fundamentos políticos e ideológicos da produção do conhecimento. O educador brasileiro Paulo Freire (2020) abriu a disciplina convocando à autorreflexão em direção ao ensino-aprendizagem comprometido com a disponibilidade para o diálogo. Tecendo a trama da ambientação, textos de *blogs* escritos por professores estrangeiros da área de antropologia como Alex Golub (2014) e Mariam Durrani (2019), ensejaram reflexões no que se refere ao ensino da história da disciplina perante o legado colonialista, racista, sexista e imperialista.

Conforme o plano de ensino da disciplina, a expectativa em relação ao andamento do curso se deu da seguinte maneira, "num contexto de 'ansiedade epistêmica' e num esforço ainda incipiente de tentar abalar, em mim mesmo, algumas convicções enrijecidas em torno do ensino de 'teoria antropológica'", como enunciado pelo docente responsável. Em relação ao corpo discente negro, como reiterado pela antropóloga amazônida Zélia Amador de Deus (2020, p. 100), a Política de Ações Afirmativas disputou com os signatários dos manifestos anticotas, diziam que as "cotas iriam acirrar o racismo". Nessa perspectiva, a Lei nº 12.711/12, conhecida como a Lei de Cotas para o Ensino Superior, consagrou a persistência de três décadas de luta do Movimento Negro brasileiro afirmada pelo Plano de Ações da Conferência de Durban, ocorrida em 2001 na África do Sul.

Como baluarte desta geração, Zélia Amador de Deus (2020) relembra que anterior à conquista internacional predita, obrigando o estado brasileiro a reconhecer o racismo e tomar medidas efetivas para sua eliminação - políticas públicas específicas direcionadas à população negra

e comunidades quilombolas, deve ser enaltecida a incidência política da Marcha de 1995 que tinha como lema "300 anos de Zumbi pela cidadania e pela vida", ocorrida em Brasília, Distrito Federal.

Desse modo, o principal objetivo deste escrito é tornar público as reflexões tecidas no âmbito da disciplina "*História da Antropologia: Autores Clássicos 2*", também conhecida como o instrumento político do epistemicídio em relação à autoria negra, indígena e de origens fora do espectro do Norte Global. Como se nota, a enunciação deste escrito ocorre em primeira pessoa sem o gosto amargo de ter percorrido o caminho acadêmico sozinha, não que isso tenha apaziguado por completamente a solidão, mas possibilitou ferramentas suficientes para conhecer de perto a relevância para a disciplina antropológica das Mulheres-Calibãs, Zora Neale Hurston, Paulette Nardal e Suzanne Roussi-Césaire.

Antes de adentrar na discussão propriamente dita, reitero que parte das compreensões em relação a produção acadêmica, artística e literária das Mulheres-Calibãs advém da inflexão crítica presente na obra "*Negritude Women*", organizada pela intelectual afro-estadunidense T. Denean Sharpley-Whiting (2002). O pensamento transatlântico que fundamenta este escrito diz respeito à produção da historiadora Beatriz Nascimento. Atualmente, a valiosa obra tem sido reunida, debatida e ampliada pela iniciativa da União dos Coletivos Pan-Africanistas[12] (UCPA) que lançou em 2018 a coletânea "*Beatriz Nascimento: Quilombola e Intelectual*"; e recentemente o antropólogo Alex Ratts organizou o livro, em 2021, intitulado "*Uma história feita por mãos negras*".

A propósito, o artigo está organizado em duas seções a fim de demonstrar como o pensamento das intelectuais Zora Neale Hurston, Suzanne Roussi-Césaire e Paulette Nardal qualificaram o pensamento transatlântico em interface com a produção antropológica, relacionadas a partir da confluência afrodiaspórica do século XX. Em paráfrase ao texto primordial intitulado "*À procura de Zora Neale Hurston*" da escritora afro-estadunidense Alice Walker (2021), a primeira seção designada "*A procura de Zora Neale Hurston como desmonte do dispositivo de racialidade da disciplina antropológica*", percorre o pensamento feminista negro a fim de investigar como ocorreu o processo de apagamento da referida antropóloga afroestadunidense na vertente designada de Antropologia Cultural. Em síntese, contextualiza que o cânone opera em virtude da seletividade, perpetuação de vertentes e apagamento da autoria negra, sobretudo, quando se trata de mulheres afrodiaspóricas.

A segunda seção intitulada "*O hexágono francês não foi somente de Émile Durkheim e Marcel Mauss: Mulheres-Calibãs subvertendo a França Negra*". Ao adentrar a formação em Ciências Sociais na

[12]Esta organização autônoma e independente de orientação panafricanista visa difundir e ampliar o acesso do pensamento preto mundial, designado pelo referido coletivo. Antes mesma do giro editorial comercial, a UCPA organizou e publicou três obras fundamentais ao público brasileiro, respetivamente, "*Beatriz Nascimento: Quilombola e Intelectual*" (NASCIMENTO, Beatriz 2018), "*Primavera para as rosas negras*" (GONZALEZ, Lélia 2018) e "*Às Irmãs: mulheres africanas na revolução preta mundial*" (ODÙDUWÀ, Abisogun 2019).

graduação e pós-graduação, neófitos são inseridos ao universo familiar de Durkheim e Mauss, o primeiro, pela contribuição sociológica à disciplina antropológica; o segundo, seu sobrinho, é creditado como o principal baluarte da tradição francesa e com importante incursão na Inglaterra, mas por ter reunido ao seu redor diversos pupilos que, posteriormente, se destacaram nos subcampos clássicos da disciplina.

Conforme Carlos Alberto Steil (1997), o francês Marcel Mauss teve o seu pensamento disseminado por seus discípulos que trabalhavam a favor da unidade e sistematização da produção relativamente fragmentada e dispersa do autor. Também entre nós, cientistas sociais brasileiras, é sabido do empreendimento do antropólogo Claude Lévi-Strauss na recepção e divulgação da obra maussiana, ainda que Marcel Mauss não tenha publicado um livro sequer em vida. O que pouco tem sido dito é que o contexto parisiense não se encerrou em nomes de intelectuais e artistas brancos, há que se lembrar que a pequena burguesia negra das Antilhas, por exemplo, seguiu para a Metrópole para dar continuidade aos estudos acadêmicos e fazer política, ao lado de outras/os estudantes pouco abonadas/os, gestaram a França Negra, noção esta que em síntese serviu como encruzilhada das relações tecidas por intelectuais, artistas e tradutoras negras/os na intersecção da Diáspora, África e Metrópole, como as martinicanas Suzanne Roussi-Césaire e Paulette Nardal.

A procura de Zora Neale Hurston como desmonte do dispositivo de racialidade da disciplina antropológica

O poema de Cristiane Sobral[13] (2019), que abre este artigo, não tem apenas caráter figurativo. A referida escritora, por meio da poética negra, imputa ao cânone ocidental a responsabilidade pelo dispositivo de racialidade branca, como aprofundado à frente, ao afirmar que o cânone se estabeleceu pela suposta primazia de sujeitos e instituições opressoras, o que somente se sustenta tendo em vista a relação hereditária e exclusivista defendida por "pedigree", como provoca o eu-poético da poeta carioca radicada em Brasília, Distrito Federal.

Segundo a filósofa Sueli Carneiro (2005, p. 57), a racialidade constitui saberes, poderes e modos de subjetivação que engrenam o dispositivo associado ao biopoder. Trocando por miúdos

[13] Entre 2017 e 2019 estive ao lado de outras duas colegas negras à frente da Oficina Escrevivências, projeto pleiteado por edital universitário feito por/para estudantes da Assistência Estudantil da Universidade de Brasília (UnB). Nas duas edições realizadas nos campi de Planaltina e Darcy Ribeiro, homenageamos as escritoras Conceição Evaristo e Cristiane Sobral. Ao final, o esforço político consistiu na ampliação e discussão do acesso da literatura negro-brasileira através de doação e sorteios de livros aos participantes, em sua maioria, composto por mulheres negras (cis e trans), pessoas LGBTQI+ e/ou estudantes migrantes. Ao mesmo tempo, como forma de desvelar o racismo institucional, identificamos que não havia àquela altura obras das autoras homenageadas nas bibliotecas daquela instituição, fizemos questão de doar a obra autografada para que mais estudantes negras, como nós, tivessem acesso e se sentissem incentivadas a compartilhar experiências semelhantes e projetos vindouros.

foucaultianos, a autora sofistica tal pressuposto ao inaugurar no escopo do seu trabalho intelectual a unidade analítica do dispositivo de racialidade.

Percorrendo o campo científico das ciências humanas e sociais, ela assevera que "o negro saiu da história para entrar nas Ciências como objeto de pesquisa" (CARNEIRO, 2005, p. 57). Em outra instância, o dispositivo de racialidade engendra em seu interior o epistemicídio, como sabido a noção deste último conceito é embebido pela produção do português Boaventura de Sousa Santos, o que se confirma como ferramenta teórica de Sueli Carneiro é identificar que este respondeu pela superiorização branca brasileira em conformidade com a anulação do sujeito negro na produção, validação e circulação do conhecimento. Identificada as interdições produzidas por instituições, Sueli Carneiro arrola no centro da sua discussão quatro resistências de intelectuais negras que evitam cindir a produção científica e ativista em posições opostas e conflitantes.

No Brasil, as recentes organizações e/ou reedições dos textos de importantes intelectuais e escritoras negras como Ruth Guimarães, Lélia González, Virgínia Bicudo e Beatriz Nascimento respondem à política antirracista, responsável por aportar para dentro da Academia a produção intelectual, saberes e conhecimentos negros. A despeito disso, a filósofa Sueli Carneiro (2005) afirma que o conhecimento pertence ao domínio de outrem do domínio da racializada branca que excluíra o corpo negro da cena, cujo fito foi a consolidação da hierarquia racial. Se ampliarmos as tramas das relações de poder e seus múltiplos efeitos no campo editorial brasileiro, por exemplo, vamos perceber que até recentemente as autoras negras permaneceram esquecidas e preteridas por muito tempo, embora formadoras do Movimento Social Negro.

Hoje, o setor nacional lucra mantendo certa parcela no rótulo de «negras de estimação», termo cunhado pela antropóloga Zora Neale Hurston (2021), o que sinaliza o processo gradual da luta antirracista que também inclui autoras nacionais com equivalência para origens geográficas e culturais diversas, como quilombolas, nordestinas, nortistas e de povos e comunidades tradicionais, ainda bastante subrepresentadas. Diante disso, ressalto o projeto editorial autônomo da União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA) que apresentou no último quinquênio diversas coletâneas ao público brasileiro em prol da divulgação de africanas/os (do continente e/ou diaspóricos) do espectro radical, afrocentrado e transatlântico, conforme a historiadora Beatriz Nascimento.

> A África Negra, a África desconhecida, ela mesma busca se conhecer através do encontro com quem está chegando. Que era o reencontro de áreas do Ocidente com o Oriente, com a África, com a possibilidade de chegar às Índias. O QUE É A CIVILIZAÇÃO AFRICANA E AMERICANA? É um grande transatlântico. Ela não é a civilização Atlântica, ela é Transatlântica. Foi transportada para a América, um tipo de vida que era africana. É a transmigração de uma cultura e de uma atitude no mundo, de um continente para o outro, de África para América (NASCIMENTO, 2018, p. 327).

Como evidenciado no decorrer deste artigo, observa-se que o mundo transatlântico privilegiou a produção artística, literária e acadêmica escrita em língua inglesa e francesa. De modo que, opto pelo conceito fundamental da tradição transatlântica da intelectual brasileira Beatriz

Nascimento (2018) a fim de incorporar à análise a produção latino-americana de expressão lusófona. Assim, compreendo a mirada «transatlântica» correspondendo a tradição negra gestada no circuito entre África(s), Américas e Europa no lapso do primeiro quartel do século XX. Quando usada no plural, define e qualifica a intelectualidade negra independente de sua origem geográfica.

No Brasil, diante da atual repercussão da obra da feminista Silvia Federici (2019), pode haver confusão em relação à minha escolha pelo título de «Mulheres-Calibãs». Sendo assim, a alocução da autora italiana refere a relação intrínseca entre expropriação e acumulação primitiva do capital em interface com o processo histórico de caça às bruxas. É importante sinalizar que Sycorax, uma bruxa nascida na Argélia, Norte de África, representa os anseios feministas em potencializar o medo do poder das mulheres no mundo Ocidental (FEDERICI, 2019).

Por outro lado, o Movimento *Négritude* alinhado às produções e ativismo das martinicanas Suzanne Roussi-Césaire e Paulette Nardal, portanto não apenas a tríade Césaire-Damas-Senghor, ocorreu no transcurso da década de 1930 em plena Paris surrealista, apropriando das personagens shakespearianas para representar o âmago existencial do escravizado que se rebelou à ordem colonialista, tradicionalmente representada pela personagem Calibã. As «Mulheres-Calibãs» arrolam como o discurso gestado pelas feministas negras atrelado a produção antilhana a fim de subverter o ideal da Revolução Francesa, burguesa e liberal.

A insubmissão das Mulheres-Calibãs também é estética, como preconizado na coletânea "*Black France/France Noir: The History and Politics of Blackness*" (KEATON *et alli*, 2012). Na capa, uma mulher negra adornada com um barrete frígio que, em seus múltiplos significados, representa a Queda da Bastilha, subverte o afã republicano francês, pois transparece o poder feminino antilhano.

Desta forma, a representação autodefinida das mulheres negras, termo caro do Pensamento Feminista Negro, conforme a socióloga Patricia Hill Collins (2019), desafia os postulados científicos do tropo antropológico. Seria inconcebível para certos antropólogos conjecturar a referendada imagem descrita anteriormente para além do objeto científico, inferiorizado, presumido como sendo pré-lógico ou irracional tal qual expressado em tratados morais, sociológicos e etnológicos do francês Lévy-Bruhl. É importante sinalizar que este autor foi também contemporâneo das Mulheres-Calibãs, como pretendo aprofundar na seção seguinte.

A antropóloga Leith Mulling (2013), aponta que a tradição antirracista emerge na disciplina antropológica após findada a Segunda Guerra Mundial, o que leva a interpretar que o racismo enquanto categoria analítica parte das consequências genocidas ocorridas na Europa, então considerado um crime de lesa-humanidade. Significa dizer que o passado da disciplina foi assentado

nas bases do colonialismo, escravidão e no racismo científico, embora tivessem poucos efeitos autorreflexivos no fazer antropológico e suas bases teóricas.

No Brasil, o interesse acerca da produção da antropóloga afro-estadunidense Zora Neale Hurston aumentou consideravelmente, consagrada pela iniciativa do número anterior deste periódico intitulado "*Fire!!! Textos escolhidos de Zora N. Hurston*", organizado pelo Recânone-UFRN (2021). Na feitura inicial deste artigo, circulavam no rol da disciplina antropológica o artigo "*Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston*" e uma nota à tradução de "*Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais*", ambas do antropólogo Messias Basques (2019a e 2019b). Não obstante, em que pese o epistemicídio operado na Academia, a armadilha principal que se impõe é recuperar o fio originário da recepção de um autor ou autora estrangeiro/a correndo o risco de reproduzir silenciamentos.

Em razão, recupero a comunicação da antropóloga Maíra Samara de Lima Freire (2020), colega do mesmo programa de pós-graduação do autor anterior, que afirma a existência da disciplina "*A questão racial: perspectiva de Pensadorxs Negrxs*", ministrada pelas professoras Maria Elvira Díaz-Benítez e Fátima Lima do Museu Nacional, em 2018; de atividades políticas e formativas desempenhadas pelos coletivos negros "Marlene Cunha" e "Zora Neale Hurston", este último integrado por mim até o ano de 2020.

Da minha parte, concebo o giro epistemológico negro acompanhado de uma profícua efervescência editorial, bendizendo o projeto político do movimento social negro. Como tenho mobilizado neste artigo o manancial das nossas mais velhas, a filósofa Sueli Carneiro (2005) e a antropóloga Zélia Amador de Deus (2020), somos a geração contemplada pela Política de Ações Afirmativas, portanto, herdeiras de Ananse e das lutas pelos direitos sociais e culturais da população negra.

Nos Estados Unidos, a massa crítica de escritoras como Toni Morrison, Alice Walker e Gloria Naylor reconhecem Zora Neale Hurston como a pioneira da literatura afro-estadunidense. Ainda que não seja o objetivo principal deste artigo, a recepção de autoria estrangeira por aqui tem ocorrido no trânsito da Academia, mercado editorial, opinião pública fomentada pelas redes sociais e outras mídias como podcasts[14]. Como apontado pela socióloga Patricia Hill Collins (2019, p. 207), a deferência a esta antropóloga deve-se ao fato desta ter ensinado às suas irmãs afro-estadunidenses "o direito de ser negra *e* mulher *e* respeitada" e alertando igualmente para o perigo de transformarmos em «negras de estimação» da branquidade.

---

[14]Em relação a trajetória da antropóloga afro-estadunidense Zora Neale Hurston, destaco outras mídias de áudio, por exemplo, os episódios de *podcasts* produzidos por Juliana Brina para o programa *Clássicxs Sem Classe* (2020); Áureo Lustosa Guérios do *Literatura Viral* (2020) e Marina Fonseca que entrevistou integrantes do Coletivo Zora Neale Hurston para o programa especial do *Conversas da Kata* (2020).

> Zora Hurston não é uma autora cuja obra se resume ao período de nascimento e de institucionalização da Antropologia nos Estados Unidos. Tampouco é suficiente dizer que foi aluna de Franz Boas ou que sua trajetória deve ser compreendida pelo trânsito incomum e bem-sucedido entre a etnografia e a ficção. Trata-se de uma antropóloga que, em diversos aspectos, esteve adiante de seu tempo e que nos permite repensar a própria história da disciplina, os seus métodos e formas de escrita. A cumplicidade e o aprendizado com autores como Kossola Oluale fizeram de Zora N. Hurston uma das maiores escritoras do século XX. Uma antropóloga griô, cuja contribuição às ciências sociais ainda não foi devidamente reconhecida (BASQUES, 2019a, p. 325).

Nesse sentido, concordo com o antropólogo Messias Basques (2019a) que Zora N. Hurston ainda segue desconhecida nos cursos de ciências sociais do Brasil. Entretanto, antes de focar no processo do seu silenciamento, chamo atenção a indagação proposta pelo antropólogo Alex Golub (2014), em seu *blog Savage Minds*, indaga: existe um cânone antropológico? Considerando a antropologia brasileira, a circulação de teorias antropológicas oriundas do Norte Global ocorreu até a segunda metade do século XX obedecendo a recomendações dos seus intérpretes que tiveram sua credibilidade concedida após incursão em centros-sistêmicos da antropologia social e cultural no exterior, mais tarde, consagrados nos programas de graduação e pós-graduação em antropologia Brasil afora.

Retomando as críticas propostas por Alex Golub (2014), a antropologia arregimentou a história da sua disciplina apoiando-se em fatos anedóticos, dados duvidáveis coletados sob lastro colonial, pelo culto a personalidades que sequer saíram de suas bibliotecas particulares em vida, ou seja, permaneceram dentro dos limites do hexágono francês. Por conseguinte, os historiadores da disciplina deixaram escapar processos históricos, lugares e pessoas indeléveis da atmosfera europeia e norte-americana que também contribuíram para o desenvolvimento dos referenciais investigativos, etnográficos e analíticos da disciplina. O argumento recorrente, quando questionada a ausência de autoria negra nas ementas da disciplina antropológica, supostamente, é justificada em virtude da "atualidade" teórica ou de traduções recentes de tais obras no Brasil que, não por acaso, quando acessadas e analisadas datam do mesmo lapso da autoria canônica.

Há que se recordar que a antropóloga afro-estadunidense Zora Neale Hurston percorreu trajetória acadêmica similar àquela das antropólogas brancas Margareth Mead e Ruth Benedict, o que aconteceu? Em razão disso, parte da resposta conecta diretamente ao ambiente do Barnard College, como sabido, foi um espaço de forte feminização que de maneira subliminar ensejou a concorrência no interior da Antropologia Cultural. Desnecessário dizer que o contexto geopolítico ensejou a reposição da disciplina antropológica, em certa medida, alguns antropólogos estavam a serviço do imperialismo e capitalismo. Leith Mullings (2013), reanima a importância, entre 1940 e 1950, dos estudos de Franz Boas, Gene Weltfish, Ruth Benedict, Ashley Montague e Robert Redfield na contraposição à justificação da segregação racial, ao mesmo tempo que a autora

também traz à baila iniciativas anteriores de antropólogos afro-estadunidenses como Allison Davis e Clair Drake, ainda pouco difundidos.

É importante destacar que as antropólogas brancas de diversos contextos nacionais podem compartilhar experiências de sexismo no interior da disciplina, mas não como quaisquer outras mulheres marcadas pela racialidade inferiorizada, haja vista que a opressão patriarcal atravessa os domínios das instituições científicas e acadêmicas, mantendo em seu cerne a hierarquia racial generificada. Lembrando que as carreiras das antropólogas negras e quilombolas são definidas por padrões interseccionais de raça, classe, gênero, nação, etnia e sexualidade, como argumentado pela socióloga Patricia Hill Collins (2019). Isto posto, dificilmente se percebe nas ciências sociais, como um todo, o reconhecimento de autoras que não mulheres brancas e/ou oriundas do Norte Global.

No rol da antropologia tem sido muito comum observar algumas antropólogas brancas dividirem privilégios e prestígios com seus colegas de profissão e racialidade em campos clássicos, por exemplo, estruturalismo (Claude Lévi-Strauss e Sherry Ortner); psicologia evolutiva e ecologia comportamental (Gregory Bateson e Ruth Benedict) e abordagens simbólicas e interpretativistas (Victor Turner e Mary Douglas), como alertado por Alex Golub (2014). A recuperação das produções de cunho etnográfico e literário de Ella Deloria e Zora N. Hurston que integraram a linhagem boasiana, como Margareth Mead e Ruth Benedict, não ultrapassam os limites da crítica feminista, não por acaso, vista como subcampo da disciplina. As autoras negras são lembradas por pesquisadoras que têm a pesquisa engajada como sua práxis e orientação política e racial, e não por historiadores da disciplina.

A educadora afro-estadunidense bell hooks (2019), afirma que novas dinâmicas sociais, culturais e políticas podem provocar atualizações no cânone, mas isso não o transforma absolutamente.

> Talvez trabalhar com Boas tenha sido o que inicialmente permitiu a Hurston abordar a antropologia sem criticar conscientemente o colonialismo, o imperialismo cultural, o racismo que faz parte da constituição da disciplina. A noção de 'objetividade' e a ideia de que as culturas a serem estudadas estavam necessariamente desaparecendo, morrendo, eram perspectivas informadas pelo imperialismo cultural branco. Em vez de questionar esses pressupostos, Hurston as adotou, aceitando a ideia de que 'objetividade' era tanto uma perspectiva que poderia ser adquirida quanto um ponto de vista vantajoso necessário para o pesquisador (hooks, 2019, p. 267).

Outro comentador, Emmanuel Parent (2014) destaca que Franz Boas teve particular interesse na produção etnográfica de Zora N. Hurston quando seu professor no Barnard College, Nova York. Ainda segundo o autor, ofereceu-lhe apoio científico e moral ao perceber que a antropóloga em voga teria incursão facilitada no seio da comunidade afro-estadunidense em virtude do seu pertencimento racial. É importante destacar que a corporeidade negra permitiu certos deslocamentos entre interlocutores Negros de Nova York, do Alabama e das Antilhas. Ainda

conforme o autor, ela também esteve sob fortes críticas de seus colegas do Movimento da Renascença do Harlem, como o poeta Langston Hughes que discordava de certos métodos retrógrados aplicados por esta antropóloga na Avenida Lenox[15].

> Absorvendo de forma inocente a perspectiva da cultura branca dominante na pesquisa antropológica, Hurston (como antropóloga em formação pelo Barnard College) abordou o trabalho de campo com a 'objetividade' que aprendeu ser um componente necessário do trabalho acadêmico. O fracasso em realizar o que ela esperava com essa tentativa de reunir materiais forçou Hurston a avaliar criticamente a metodologia que tinha aprendido na vida acadêmica. [...] Em vez de colocar uma distância entre si e as pessoas de quem esperava coletar informações, Hurston buscou estabelecer laços íntimos com elas. Ela seguiu um padrão de observação participante que informaria todo o seu trabalho antropológico (hooks, 2019, pp. 267-268).

Voltando a Emmanuel Parent (2014), o autor reconhece que Zora N. Hurston permaneceu obstinada em aprimorar uma metodologia levantando peças folclóricas do Sul dos Estados Unidos, considerada fulcral na promoção da sua teorização antropológica. Ao visitar Eatonville, na Flórida, Alice Walker (2021, p.112) demonstra perplexidade em relação ao profundo desconhecimento daquela a quem preferiu chamar de "Gênia do Sul", a Sra. Moseley, contemporânea da escritora e antropóloga, afirma que no sistema de ensino da cidade de maioria expressiva Negra, "eles não ensinam. Eu acho que a maioria das pessoas não sabe nada sobre Zora Neale Hurston ou conhece alguma das grandes coisas que ela fez".

Conforme destacado por Parent (2014), o fluxo da vida social afro-estadunidense sofreu embargo econômico após a Crise de 1929, como recorrente no pano de fundo da literatura de Maya Angelou e Toni Morrison. A autor argumenta que a comunidade saiu alijada, perdendo parte da vivacidade artística e literária presentes no início do século XX; por outro lado, surgiram no decorrer das décadas de 1940 e 1950 alguns novos nomes proeminentes como o poeta Richard Wright, este inclusive teceu forte crítica à técnica de escrita da antropóloga Zora N. Hurston. Como assentido por Alice Walker (2021), acusações públicas diziam que ela essencializou e transferiu para suas produções o vernáculo do Sul Profundo, conhecido como "Inglês negro", ao arrefecer a estereotipação racial suscitada após a Guerra de Secessão em referência a servilidade e passividade dos Negros.

Em virtude disso, reconhecendo os embargos políticos e ideológicos que Zora enfrentou em vida, leva a refletir sobre a engrenagem da Academia. Como observado, volta e meia o *novo* pode surpreender o famigerado cânone, também é fato sabido que não significa que o proclamado altar dos pensadores originários do tropo antropológico, considerados racistas e etnocêntricos, são

[15]Atualmente, é renomeada Avenida Malcolm X.

problematizados com a devida criticidade. Outro detalhe do funcionamento do cânone que precisa ficar evidenciado é que, infelizmente, Zora Neale Hurston (2021), ainda hoje, continua correta ao ter identificado que o sistema acadêmico, midiático, político e editorial coopta alguns intelectuais negras/os. A entrada de uma pessoa negra em instituições de poder brancas não assegura o reconhecimento do pensamento transatlântico. A passagem pode ocorrer de maneira efêmera e humilhante. Essa lição é uma das nossas mais velhas constatações políticas, de modo que somente o levante coletivo responderá pela envergadura epistemológica negra.

O hexágono francês não é somente de Émile Durkheim e Marcel Mauss: Mulheres-Calibãs subvertendo a França Negra

A crítica feminista T. Denean Sharpley-Whiting (2002), diz que as discussões raciais, culturais e artísticas são empreendidas pelas intelectuais transatlânticas na França nos auspícios das chamadas vanguardas artísticas. Nesse sentido, vale a pena ressaltar que as Mulheres-Calibãs podem ser notadas em espaços como o *Salón Clamart*, em Paris, do qual fizeram parte as martinicanas Paulette Nardal e Suzanne Roussi-Césaire. Em virtude do escopo comedido deste artigo, optei por delimitar apenas essas duas autoras, no entanto, o caudal compreende mais de duas dezenas de destaques femininos e masculinos. Como visto na seção anterior, a Renascença do Harlem, Nova York, marcou a trajetória da antropóloga Zora Neale Hurston, na obra **Negritude Women** da autora apresentada anteriormente, o contexto político e econômico do entreguerras ensejou a circulação de artistas e acadêmicas afrodiaspóricas nutridas por financiamentos particulares de certos ricos britânicos e estadunidenses brancas, a título de exemplo, Nancy Cunard e Charlotte Osgood Mason, esta última bastante criticada por Alice Walker (2021).

No dossiê publicado em francês e inglês, "*L'Atlantique Noir de Nancy Cunard. Negro Anthology",* a organizadora Sarah Frioux-Salgas (2014) destaca que antologias literárias costumavam reunir diversos intelectuais, artistas, políticos, poetas e antropólogos negros como Samuel Beckett, Georges Sadoul, Ezra Pound, Langston Hughes, Zora Neale Hurston, Georges Padmore, Alain Locke, Georges Lavachery, Jomo Kenyatta e Kenneth Macpherson. No Brasil, grande parte destes nomes seguem completamente desconhecidos no rol das ciências humanas e sociais, e o inverso em relação à autoria negra brasileira em contexto internacional também é verdadeira.

Os intercâmbios acadêmicos, artísticos e culturais promovidos entre a Diáspora, África e a Metrópole deram origem ao universo cosmopolita, mais tarde chamado França Negra (KEATON *et alli* 2012). Como emergem das colônias as Mulheres-Calibãs? Como suas vozes enunciam na Europa? É importante salientar que o pensamento transatlântico não é interpretado aqui enquanto campos insulares, pelo contrário, perpassam combinações, disputas, reentrâncias e fusões.

Alex Golub (2014), agrupou três antologias antropológicas que são publicadas desde a década de 1970, elas ainda continuam sendo reeditadas para o público-leitor da América do Norte, reproduzindo silenciamentos. Nessas peças antologizadas, pode-se observar que a organização da história da disciplina segue acomodada em dois grandes lapsos temporais: «1850-1950 e 1950-2000» que integram as designadas «escolas de pensamento». Nessa perspectiva, o autor demonstra haver implícito certo grau de canonicidade definidor da inserção de determinados grupos de autores e autoras nos arautos da história antropológica.

A educadora bell hooks (2019) comenta a recepção da obra etnográfica da obra intitulada *Mules and Men* nos Estados Unidos, de Zora N. Hurston. Isto posto, ela afirma que a antropóloga se inseriu na disciplina antropológica em um momento de forte concorrência entre teorias amplamente racistas que revelavam a concomitância de dois centros-sistêmicos do Norte Global: Europa e Estados Unidos.

> Esse relato indica o modo como a abordagem inicial de Boas ao estudo de outras culturas havia sido informada pelo colonialismo, o sentido de superioridade cultural que moldava o trabalho de campo de seus predecessores. Por mais tendencioso que esse parágrafo possa parecer agora, dizer que se viu espelhado no "Outro" foi uma mudança radical para Boas. Por fim, ele trabalhou para tornar a antropologia uma disciplina que não servisse ao interesse do imperialismo branco, vendo-a, pelo contrário, como um potencial campo de resistência, tentando corrigir falsas alegações da superioridade de uma dada cultura, de um modo de vida, sobre outro (hooks, 2019, p. 266).

Como demonstrado pelo antropólogo Alex Golub (2014), os trabalhos teóricos de autores como Spencer, Morgan, Tylor, Marx-Engels, Freud, Durkheim, Weber e Mauss estruturam o arcabouço teórico-metodológico da disciplina antropológica. Se considerar o grau de canonicidade desse passado marcado por projetos colonialistas, porém legitimado por teses do racismo científico, Émile Durkheim é projetado como o grande "pai" da tradição francesa. Outra questão bastante latente na antropologia diz respeito ao papel desempenhado pela consanguinidade que marca as primeiras teses de parentesco, esta última considerada a ideia-mãe da cadeia de competência da disciplina. Não poderia deixar de fora o "pedigree" estruturante da produção antropológica, afinal Émile Durkheim e Marcel Mauss eram tio e sobrinho.

A hegemonia das linhagens antropológicas, conforme Mariza Peirano (2006), baseia-se no *métier* do fazer antropológico. Se como defendido por esta antropóloga, existem linhagens teórico-disciplinares que balizam a história teórica e a história da antropologia, é correto indagar que o epistemicídio opera na disciplina segundo os laços familiares e afinidades entre orientadores-orientandos em instituições hegemônicas? Fica registrada a rica indagação.

Como construção disciplinar, a antropologia intencionalmente se desenvolveu dissipando em pedaços teóricos (GOLUB, 2014) que são recuperados, revisitados e reinterpretados conforme interesses políticos, ideológicos e pessoais de seus predecessores brancos. A ideia de «pedaços» tal

qual apresentada pelo pensamento transatlântico possui significados múltiplos que desacordam com a lógica canônica. Recompor «pedaços», como pontuado pela historiadora brasileira Beatriz Nascimento (2018), significa subverter a linguagem da memória e fazer inteligível os intertícios e silenciamentos impostos ao Negro, porque a sociedade escravista o proibiu de Ser. Acrescenta a intelectual transatlântica que "é preciso a imagem para recuperar a identidade. Tem-se que tornar-se invisível, porque o rosto de um é reflexo de outro, o corpo de um é reflexo de outro e em cada um o reflexo de todos os corpos. A invisibilidade está na raiz da perda da identidade" (NASCIMENTO, 2018, p. 332).

Neste escrito, a imagem das «Mulheres-Calibãs» responde aos anseios políticos de recompor os «pedaços» e escancarar o cânone que insiste no discurso de sua excepcionalidade branca, masculina, europeia e estadunidense. Como demonstrado em importantes estudos produzidos por intelectuais transatlânticas em língua francesa e inglesa, a burguesia negra, antilhana, afro-estadunidense e africana, compartilhou a coexistência com a tradição francesa antropológica. Se a antropologia considerou o circuito do período entreguerras como fato histórico decisivo da capilaridade das abordagens e vertentes que deu a Franz Boas, de família judaica emigrada da Alemanha para os Estados Unidos, a chancela de "pai" da Antropologia Cultural, recusar a reconhecer o pensamento transatlântico também como precursor da disciplina antropológica não explicita a operação do racismo? Penso que sim.

Na literatura francesa, o Salón Clamart pode ser definido como um espaço social, intelectual, artístico e cultural propiciado por reuniões de políticos, poetas, artistas, antropólogas africanas/os, antilhanas/os sob influência da tradutora e erudita Paulette Nardal. As martinicanas que prefiro denominar de Mulheres-Calibãs, produziam e discutiam assuntos diversos como comunismo, ciência e vanguardas artísticas das quais as matrizes africana e latino-americana são importantes influências estético-estilísticas. O referido espaço estava situado no Quartier Latin, em Paris, exatamente nas adjacências onde se reuniam também os pupilos de Marcel Mauss, como Michel Leiris, que foi amigo pessoal do poeta Aimé Césaire, então marido da intelectual Suzanne Roussi-Césaire (SONGOLO, 1975; CHURCH, 2013; BONI, 2014).

Como se percebe na tese de Aliko Songolo (1975), resta ao autor recordar de Paulette Nardal e Suzanne Rossi-Césaire, intelectuais recuperadas à luz da crítica feminista por Emily Musil Church (2013) e Tanella Boni (2014). As intelectuais transatlânticas da Paris dos anos 1930 compartilham conexões intelectuais de homens antilhanos e africanos. Obviamente, evito a contraposição simplória das Mulheres-Calibãs aos autores consagrados como o poeta Aimé Césaire e o político Léopold Sédar Senghor, porém, certa abertura para reflexão das benesses sexistas à esta análise e interpretação por parte do público-leitor é bem-vinda. É preciso trazer à tona a máxima

da socióloga Patricia Hill Collins (2019), que defende que as mulheres negras nunca reproduziram silêncios em relação aos seus companheiros negros, esta regra compete aos prestígios masculinistas na perpetuação da produção e circulação do conhecimento científico pelo crivo sexista.

Notadamente, pesquisas sobre a vida e obra das intelectuais transatlânticas costumam esbarrar em um duplo silêncio: acadêmico e pessoal. A produção antropológica, vanguardista e da tradição negra francesa apresentou raras menções à intelectual Suzanne Roussi-Césaire[16] e nenhuma a Paulette Nardal[17]. Diante disso, suspeito que seja por conta da relação conjugal desta primeira com o poeta Aimé Césaire, em geral, ela aparece registrada como a "esposa". Na tese doutoral do crítico Aliko Songolo (1975), são priorizados os nomes masculinos negros em interface com intelectuais brancos franceses, desnecessário dizer que os nomes mais recorrentes foram do filósofo Jean Paul-Sartre e do poeta surrealista André Breton.

T. Denean Sharpley-Whiting (2002, p. 14), direciona sua crítica a genealogia masculinista da tradição francófona em virtude das ausências das martinicanas Paulette Nardal e Suzanne Roussi-Césaire na produção acadêmica e artística dessa época, no início do século XX. A autora recupera a premissa da romancista Maryse Condé que profere a seguinte máxima: "sempre que as mulheres falam, elas desagradam, chocam, perturbam". Assim, ao inverter a operação do silenciamento para enunciação, entendo que a consciência autodefinida e coletiva das mulheres negras ressignifica o silêncio, "ele não deve ser interpretado como submissão". As mulheres negras transcendem as opressões de raça, classe, gênero, sexualidade e nação para afirmar a sua epistemologia (COLLINS, 2019, p. 181).

Desse modo, o reconhecimento das martinicanas pode tardar na academia ou na comunidade dos intelectuais negros, antilhanos ou africanos. No entanto, os legados das antilhanas Paulette Nardal e Suzanne Roussi-Césaire marcam profundamente a consciência racial gestada na França Negra desde a primeira metade do século XX. Assim, o lapso compreendido entre 1920 e 1940 foi marcado pela profusão de projetos literários, círculos artísticos, intelectuais e grupos acadêmicos marcados pela presença de mulheres negras, mas nem todos espaços e confrarias tiveram vida longa. Como sabido, alguns foram interrompidos pelo regime fascista francês, como

[16]A filósofa marfinense Tanella Boni (2014), assevera que Suzanne Roussy nasceu na Martinica, como comum na sua época, depois de concluídos os anos no liceu os estudantes advindos da burguesia seguiram para França. Ela estudou em Toulouse e depois Paris; na década de 1930 casou-se com o poeta Aimé Césaire, em 1941, após sua incursão na vanguarda surrealista, fundou com seu esposo e dois amigos, René Ménil e Astride Maugée, a revista cultural *Tropiques*.

[17]Segundo Emily Church (2013), Paulette Nardal foi a mais promissoras entre as sete irmãs da sua família, ela nasceu na Martinica, na juventude estudou inglês na Jamaica, o que lhe garantiu trânsito no mundo afrodiaspórico, portanto, coube-lhe no Salón Clamart a posição de idealizadora e tradutora dos poetas negros da Renascença do Harlem, por exemplo. Na década de 1920, Nardal seguiu para Paris a fim de aprofundar seus estudos superiores em Literatura Inglesa e, assim, ingressou na prestigiosa Universidade de Sorbonne. Ainda conforme a biografia, até o fim da Segunda Guerra Paulette Nardal foi muito ativa em jornais estudantis e políticos, e trabalhou na década de 1940 como secretária parlamentar para os políticos Joseph Lagrosillière e Galandou Diouf.

exemplificado pela vida curta do jornal *Légitime Défense*, conforme arguição da filósofa marfinense Tanella Boni (2014).

Para o antropólogo James Clifford (1998), o contexto de trincheira da Primeira e Segunda Guerra Mundial dispersou muitos etnógrafos pela Europa e Estados Unidos. Por outro lado, encerrou vários debates gestados nas aulas do francês Marcel Mauss em função de exílio ou censura.

> Bataille, Leiris, Roger Caillois criaram um grupo informal de intelectuais de vanguarda (alguns deles alunos de Mauss) que se autodenominavam o Collège de Sociologie. Sua inclinação para a sociologia sinalizava a rejeição do que eles viam como uma excessiva identificação com a literatura e arte. [...] O Collège de Sociologie- que se reuniu durante dois anos na sala de jantar de um café no Quartier Latin, acabou por causa da dissensão interna e da irrupção da guerra- foi uma tentativa de integrar o rigor científico à experiência pessoal no estudo dos processos culturais (CLIFFORD, 1998, p. 161-162).

Ainda conforme James Clifford (1998), o termo etnografia empregado pelos etnólogos franceses do *Collège de Sociologie* não possuía a mesma dimensão daquela empregada mais tarde na disciplina antropológica. Ademais, a técnica podia não ser a mais apurada, pois, faltavam-lhes a experiência do campo, mas o curto lapso de tempo foi suficiente para redimensionar o papel dos fatos sociológicos para a teoria social antropológica nascente. Cumpre destacar que no próprio título do círculo francês mencionado, denota-se a predileção pela vertente inaugurada por Durkheim e Mauss. Outra característica primordial deste círculo foi a ligação de muitos dos seus frequentadores como Bataille, Rivet, Métraux, Leiris ao *Institut d'Ethnologie* e, por consequência, ao *Musée de l'Homme*.

Isto posto, o projeto da antropologia nascente dos ditos homens doutos permeia várias fronteiras disciplinares que pouco tinham de rigidez. Conforme o antropólogo James Clifford (1998), a pesquisa artística e social foi marcada por uma linha tênue, cujo interesse entrelaça a forte aproximação da etnografia ao surrealismo. Entretanto, muitos etnógrafos acreditavam que o *Marché aux puces* alimentava o imaginário relativista da época, não por acaso, este mercado foi frequentado pelos vanguardistas artísticos como Marcel Duchamp, que buscava nos *objets sauvages,* advindos da África e Oceania, a inspiração do 'grotesco' de suas obras.

Como observado, o curioso é que tais percepções não foram tecidas na ausência de estudantes africanos e antilhanos, em suma, ambos os grupos marcaram a cena parisiense, inclusive, Aliko Songolo (1975) menciona que autores como Melville Herskovits, Roger Bastide, Janheinz Jahn, Leo Frobénius, Maurice Delafosse e Georges Hardy compunham o repertório intelectual lido pela geração negra. Entre os etnógrafos brancos, surrealistas e os intelectuais negros houve certa 'amizade', a mais citada e pitoresca tem sido entre Michel Leiris e Aimé Césaire, este poeta antilhano também teve uma das suas obras prefaciadas pelo surrealista André Breton.

O que fica como grande tarefa para o próximo pleito é investigar com mais profundidade a produção e experiências das Mulheres-Calibãs. De forma bastante especulativa, as principais diferenças em relação as perspectivas políticas, estéticas, e ideológicas do *Collège de Sociologie* e o *Salón Clamart* é que o primeiro buscava a ordem relativa sobre a 'humanidade', o segundo vociferava o Humanismo Negro. Para T. Denean Sharpley-Whiting (2002), autoras como Suzanne Roussi-Césaire e Paulette Nardal fornecem ferramentas teóricas para desvelar a *trapaça* do colonialismo e do racismo, há que se lembrar que ambas refletem igualmente sobre o *cinismo* dominante da Metrópole francesa e do seu projeto de representação do "Outro".

Considerações Finais

Neste artigo, reuni as primeiras reflexões tecidas no âmbito da disciplina de "Filosofia Africana", cursada ainda na graduação que resultou no artigo intitulado "*Femmes en négritude: intelectuais negras silenciadas*" (NASCIMENTO, 2017). O ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS/UnB), em 2019, possibilitou experiências únicas diante de uma turma formada, em sua maioria, por estudantes negros e indígenas.

Vinda da disciplina de "*História da Antropologia: Clássicos 1",* espaço de ensino-aprendizagem dominado pelos arroubos da racialidade branca, cursar posteriormente a disciplina "*História da Antropologia: Clássicos 2*", ainda que considerados os desafios das 'ansiedades acadêmicas', oportunizou a abertura coletiva e participativa do corpo discente para interpretar o que se entende pelo domínio da teoria antropológica. Em segunda instância, permitiu recuperar um fio tecido no artigo anterior, preconizado pela denúncia do silenciamento das autoras antilhanas na recepção de teorias pós-coloniais e contracoloniais no Brasil.

Com a aproximação inicial junto ao legado de Zora Neale Hurston, Suzanne Roussi-Césaire e Paulette Nardal, confirma-se que a arte e a política também podem atravessar a produção do conhecimento. Seja na seara da produção acadêmica, na vivacidade literária da Renascença do Harlem e nas discussões políticas do Movimento *Négritude*, as Mulheres-Calibãs desvendam os moldes do cânone ocidental. Questionar e identificar o apagamento da autoria negra nas correntes teóricas que formam, ainda hoje, cientistas sociais pouco afeiçoados às estratégias do dispositivo de racialidade, é fruto do instrumento teórico de grande valia forjado pela força ogúnica da filósofa brasileira Sueli Carneiro (2005).

Conforme os comentadores e comentadoras mobilizados neste artigo, o grande tributo das Mulheres-Calibãs diz respeito ao lançamento das bases fundacionais da consciência racial gestada em uma época de profusão artística, literária e antropológica. Assim, as intelectuais antilhanas podem ser consideradas, ao lado da antropóloga afro-estadunidense Zora Neale Hurston, fundadoras do pensamento transatlântico. Às cientistas sociais negras brasileiras, cumpre recompor

os "pedaços" de que fala a historiadora Beatriz Nascimento (2018) a fim de restituir a teia do legado de Ananse, para não esquecer o compromisso político tecido pela antropóloga amazônida Zélia Amador de Deus (2020).

Referências bibliográficas

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. belo Horizonte-MG: Editora Autêntica, 2020.

BAQUES, Messias. Zora Hurston e as luzes negras das Ciências Sociais. **Ayé: Revista de Antropologia**, 11 (1):102-105, 2019a.

______. Diários de Antropologia Griô: etnografia e literatura na obra de Zora Hurston. **Anthropológicas**, 30 (2): pp. 316-326, 2019b.

BONI, Tanella. (2014). Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire. **Rue Descartes**, v. 4, n. 83, p. 62-76.

CARNEIRO, Sueli. A Construção do Outro como Não-Ser e como fundamento do Ser. São Paulo-SP: (**Tese de Doutorado**). (FEUSP/USP), 2005.

CHURCH, Emily Musil. In Search Of Seven Sisters A Biography Of The Nardal Sisters Of Martinique. **Callaloo.** 36.2, pp. 375–390, 2013.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1998.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do conhecimento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

DURRANI, Mariam. "Upsetting the Canon." Anthropology News website, April 8, 2019. Disponível em <http://www.anthropology-news.org/index.php/2019/04/08/upsetting-the-canon/> Acesso em: 5 de abril de 2021.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo-SP: Boitempo Editorial, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2020.

FREIRE, Maíra Samara de Lima. Negras antropologias: a docência preta como ativismo. In: Estudos Etnográficos em/com feminismos negros: epistemologias, metodologias e práticas

emancipatórias no conhecimento antropológico. **32º Reunião Brasileira de Antropologia** (RBA). 2020, Rio de Janeiro-RJ. (Apresentação de Trabalho).

FRIOUX-SALGAS, Sarah. Introduction «L'Atlantique Noir» de Nancy Cunard, Negro Anthology, 1931-1934. In: **Gradhiva**. 19|2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/gradhiva/2771#authors> Acesso em 15 de julho de 2020.

GOLUB, Alex. "Is there an anthropological canon? Evidence from theory anthologies". **Savage Minds**. April 6, 2014. Disponível em: <https://savageminds.org/tag/alex-golub/>Acesso em 23 de novembro de 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo-SP: Editora Filhos da África, 2018.

hooks, bell. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. Tradução Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Elefante, 2019.

HURSTON, Zora Neale. O sistema "negro de estimação". In: **Ayé**: **Revista de Antropologia**. Acarape-CE. n. 1, v. 1, março de 2021. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/652/344> Acesso em: 24 de junho de 2021.

KEATON, Danielle; SHARPLEY-WHITING, Tracy D.; STOVALL, Tyler. **Black France/France Noire: The History and Politics of Blackness**. Duke University Press: Durham & London, 2012.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro-RJ: Cobogó, 2019.

MULLINGS, Leith. Interrogando el racismo. hacia una antropología antirracista. In: R**evista CS**, nº 12, p.325-375, 2013.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e Intelectual**. São Paulo-SP: Filhos da África, 2018.

______. **Uma história escrita por mãos negras**: relações raciais, quilombos e movimentos. Organização Alex Ratts. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Rosânia do. "Femmes en négritude: intelectuais negras silenciadas". **Entre-Lugar**, Dourados-MS, v. 7, n.13, pp. 10-20, 2017.

______. Notas antropológicas sobre a abordagem matricêntrica em Oyèronké Oyěwùmí. In: DE JESUS et alii. Tecendo Redes Antirracistas II: contracolonização e soberania intelectual. Fortaleza-CE. Imprensa Universitária-UFC, pp. 318-338, 2020.

ODÙDWÀ, Abisogun Olátúnjí. **Às Irmãs**: mulheres africanas na revolução preta mundial. São Paulo-SP: Editora Filhos da África, 2019.

PARENT, Emmanuel. «Nothing too old, or too new for his use». Anthropologie du *lore* noir chez Zora Neale Hurston.p. 52-71.In: **Gradhiva***:* Revue d'Anthropologie et d'Histoire des Arts*,* 19 | 2014, p. 52-71. Disponível em: <https://journals.openedition.org/gradhiva/2780#quotation> Acessado em 20 de agosto de 2020.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 2006.

RECÂNONE-UFRN. DOSSIÊ Fire!!! Textos escolhidos de Zora Neale Hurston. In: **Ayé**: **Revista de Antropologia**. Acarape-CE. n. 1, v. 1, março de 2021. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/669/356> Acesso em: 14 de julho de 2021.

SHARPLEY-WHITING, Tracy D. (ed.). **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota, 2002.

SOBRAL, Cristiane. **Dona dos Ventos**. São Paulo-SP: Patuá, 2019.

SONGOLO, Aliko. Le Surréalisme français et la surréalité africaine dans l'œuvre poétique d'Aimé Césaire. **University of Iowa**: Department of French and Italian, 1975.

STEIL, Carlos Alberto. A recepção de Marcel Mauss no Brasil. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre-RS, ano 3, n. 7, p. 144-157, 1997.

WALKER, Alice. À procura de Zora Neale Hurston. In: **Ayé**: **Revista de Antropologia**. Acarape-CE. n.1, v.1, março de 2021. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/654/346> Acesso em: 24 de junho de 2020.

Outras mídias (Podcasts)

CLÁSSICXS SEM CLASSE. Zora Neale Hurston e seu romance "Seus Olhos Viam Deus" (Their Eyes Were Watching God, 1937). Locutora: Juliana Brina. 24 de Abril de 2020. Podcast. Disponível em: <https://semclassepodcast.wordpress.com/2020/04/25/s02ep11-zora-neale-hurston-e-seu-romance-seus-olhos-viam-deus-their-eyes-were-watching-god-1937/>Acesso em: 24 de maio de 2020.

LITERATURA VIRAL. O Cânone Literário e "Seus Olhos Viam Deus" de Zora Neale Hurston.Entrevistadores: Áureo Lustosa Guérios. Entrevistada: Juliana Brina. 18 de maio de 2020. Podcast. Disponível em: <https://www.literaturaviral.com.br/podcast/episode/37285720/18-o-canone-literario-e-seus-olhos-viam-deus-de-zora-neale-hurston> Acesso em: 19 de maio de 2020.

CONVERSAS DA KATA. Zora Hurston e as Negras Antropologias |Um sopro de vida na academia. Entrevistadora: Marina Fonseca. Entrevistadas: Rosana Castro, Ana Carolina Costa e Lucas Coelho. 28 de setembro de 2020. Podcast. Disponível em: <https://anchor.fm/conversas-da-kata/episodes/Episdio-5---Zora-Hurston-e-as-Negras-Antropologias--Um-sopro-de-vida-na-academia-sob-a-lente-dos-outros-clssicos-ek1ant> Acesso em: dia 28 de setembro de 2020.

Artigo

Sobre a enunciação de mulheres negras na ciência: uma análise da produção intelectual de Gloria Anzaldúa e bell hooks

Tayane Rogéria Lino
Núcleo Conexões do Saberes – Universidade Federal de Minas Gerais
Claudia Mayorga
Departamento de Psicologia – Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O artigo investiga a fala/silêncio de mulheres negras na ciência moderna. Tendo como objetivo estabelecer uma discussão em torno do complexo debate acerca do lócus enunciativo das mulheres neste campo. As mulheres negras, no contemporâneo, são, rapidamente e repetidamente, nomeadas como subalternas. Mas o que acontece, quando as mulheres negras se tornam acadêmicas, teóricas e/ou pesquisadoras, elas continuam sendo reconhecidas como subalternas? Qual a relação entre subalternidade e produção científica? No caminho para respostas foram analisadas as trajetórias das intelectuais bell hooks e Gloria Anzaldúa. Tendo como aporte teórico o campo dos estudos subalternos e as teorias feministas, questionou-se sobre estes novos sujeitos da produção científica. As análises apontaram que as teóricas estudadas buscam novas estratégias epistemológicas, estabelecem um diálogo crítico com distintas correntes do pensamento, a fim de explicitar as redes de poder que invisibilizam a aparente objetividade do conhecimento científico. Assim, elas transitam entre o silêncio e a fala, entre a ausência de uma produção audível e a denúncia de uma história invisível numa ciência imperialista.

Palavras-chave: Mulheres Negras. Ciência. Subalternidade. Bell hooks. Gloria Anzaldúa.

On the enunciation of black women in science: an analysis of the intellectual production of Gloria Anzaldúa and bell hooks

Abstract: The article seeks to investigate the speech / silence of black women in science. Black women, in the contemporary, are quickly and repeatedly named as subordinates. Aiming to establish a discussion around the complex debate about the enunciative locus of women in this field. Black women, in the contemporary, are quickly and repeatedly named as subordinates. But what happens, when black women become academics, theorists and/or researchers, they continue to be recognized as subordinates? What is the relationship between subordination and scientific production? On the way to answering and developing new questions, the trajectories of the intellectual bell hooks and Gloria Anzaldúa were analyzed. With the theoretical contribution of subordinate studies and feminist theories, it is questioned about these new subjects of scientific production. The analyzes revealed that the studied theoreticians search for new epistemological strategies, establish a critical dialogue with different currents of thought to explain the power networks which make the apparent objectivity of scientific knowledge invisible. Thus, they move between silence and speech, between the absence of an audible production and the denunciation of an invisible history in an imperialist science.

Keywords: Black Women. Science. Subalternity. Bell hooks. Gloria Anzaldúa.

Neste artigo optamos por falar de algumas mulheres. Mulheres negras, mestiças, lésbicas, *trans*, latino-americanas, de origem popular, migrantes que só existem se vistas a partir de um olhar fronteiriço (ANZALDÚA, 1987). Estas que na modernidade são, rápida e repetidamente, nomeadas como subalternas, assujeitadas, oprimidas e etc. Mas e se as características supracitadas incluirmos mais algumas - acadêmicas, professoras universitárias, pesquisadoras – continuamos enxergando-as como subalternas? O que as tornam ou não subalternas? Quem é subalterno? Quem nomeia quem de subalterno? Nestes termos o objetivo é estabelecer uma discussão em torno do complexo debate acerca do *lócus* enunciativo do sujeito subalterno na vida social contemporânea, principalmente, no campo científico.

No caminho para algumas respostas e no desenvolvimento de novas perguntas, foram analisadas as trajetórias das intelectuais bell hooks[18] e Gloria Anzaldúa a partir das reflexões sobre subalternidade e sobre a ciência. Ancorando-nos, mais especificamente, nas contribuições teóricas-explicativas de Gayatri Spivak em 'Can the subaltern speak?'. Como o título sugere, a diaspórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak, trata da possibilidade de fala do subalterno, em outras palavras o que de fato interessa a ela é a discussão quanto ao *lócus* enunciativo do subalterno no campo científico[19]. Esse campo teórico apresentou-se como uma importante contribuição tanto para o campo científico quanto para este trabalho, pois traz o "outro" para a cena, o não falante, o silenciado, o que sempre ocupou o lugar de sujeito na ciência e, poucas vezes, o de sujeito da ciência.

Ao nos depararmos com a sua obra, logo uma questão se fez presente, para além da clássica quem é subalterno? qual a concepção de subalternidade da autora? Inspirada nas teorizações de Gramsci, o termo subalterno, nas palavras da autora, se refere aos "sujeitos pertencentes ás camadas menos abastadas da sociedade, estas tem extirpada a possibilidade de representatividade política e social e a possibilidade de se tornarem integrantes plenos do estrato social dominante" (ALMEIDA, 2010, p.12). Os subalternos são, assim, grupos marginalizados que não possuem voz nem mesmo representatividade (FIGUEIREDO, 2010). Trata-se de atributos

[18] Em 1978, bell hooks lançou uma coleção de poemas, em forma de livro, intitulado And There We Wept. Esta foi a primeira vez em que Gloria Jean Watkins adotou o nome de bell hooks. Nestes termos bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins. O pseudônimo que ela escolheu para assinar suas obras é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. Grafado em letras minúsculas função é indicar a importância do texto e não a biografia do autor.

[19] O Campo científico é abordado neste estudo como o resultado de disputas entre agentes e posições por capital simbólico por legitimidade e reconhecimento como produtores de verdades. Nos termos bourdieunianos a pose de capital nesta proposta resulta em autoridade intelectual e científica. A ciência é entendida como produto do meio social, assim sendo envolve relações de poder e interesse. O que explicita a neutralidade e combate a ideia de que a ciência é um espaço para todos e todas. Esta afirmação tem como pano de fundo o reconhecimento de que o campo científico não é um espaço de "concorrência perfeita", mas sim, um *lócus* em que as desigualdades se fazem presentes.

que determinam a subordinação de alguns no meio social. Spivak (2010) apresenta as mulheres, principalmente as negras e pobres, como expressões típicas da subalternidade.

Para Spivak (2010) o uso do termo subalterno/subalterna não é apenas um sinônimo para oprimidos. Em sua proposição teórica, o subalterno é aquele que tem limitado ou nenhum acesso às instâncias de fala, resultado de um imperialismo cultural. Gayatri Spivak sugere que ao subalterno/subalterna é negado o acesso a ambas as formas miméticas e política de representação. A autora afirma que o subalterno descreve "as camadas inferiores da sociedade constituída por modos específicos de exclusão de mercados, político-legal de representação, e a possibilidade de adesão plena em estratos sociais dominantes" [20] (SPIVAK, 2000, xx).

Os subalternos são, nas proposições de Spivak, todos aqueles que não participam, ou que participam de modo muito limitado. São sujeitos mudos pelo imperialismo cultural e a violência epistemológica, sendo a mulher subalterna, nesse sentido, duplamente colocada na sombra. Desse modo, ao dizer que esse subalterno não pode falar, Spivak (2010) não afirma necessariamente que não haja 'clamor' ou protesto, mas que não chega a se estabelecer uma relação dialógica, ou melhor, não há um trânsito da voz entre falante e ouvinte, não há enunciação.

Pode a subalterna falar?

As inquietantes reflexões de Gayatri Spivak sobre a (im)possibilidade de fala dos/das subalternos/as formam uma trama de sentidos que, em muito, tem a ver com o objeto de reflexão deste artigo, mulheres que produzem na ciência. Por este motivo, me proponho aqui a trazer as principais ideias apresentadas por ela no texto 'Can the subaltern speak?', publicado em 1988 e recentemente traduzido para o português por Sandra Almeida, Marcos Feitosa e André Feitosa (2010).

Para a autora o subalterno não é visto como um sinônimo direto para o oprimido "mas como representação aos que não conseguem lugar em um contexto globalizante, capitalista, totalitário e excludente" (FIGUEIREDO, 2010, p.85), assim o subalterno é aquele que tem a fala impedida de reconhecimento.

Spivak (2010) traz para o centro da discussão a produção intelectual não hegemônica que tem sido produzida no interior da academia. Reconhece "a quase" inexistência da possibilidade de um potencial contra-hegemônico e mostra-se disposta, ainda que sem uma saída explícita, a aventurar-se na busca de uma "outra ciência", uma ciência contra-hegemônica (VERÇOZA, 2012). Reflete sobre a supremacia masculina na produção científica colonial. Discorre sobre o silêncio das mulheres, enfatizando que a 'mudez' feminina – termo usado pela autora – configura-se na

[20] Tradução nossa.

necessidade do reposicionamento das mulheres no espaço social, dizendo da importância do exercício de fala. Spivak (2010) conclui que o subalterno não pode falar, e que a posição da mulher subalterna é ainda mais grave.

> Uma vez posta à margem da sociedade no contexto da produção colonial em que o homem é o dominante, a mulher subalterna não tem história e não pode falar, sendo colocada às sombras. A pesquisadora afirma que tal reflexão sobre a mulher não pode ser reduzida a uma mera questão idealista, uma vez que ignorar o debate acerca da mulher subalterna seria um gesto apolítico que, ao longo da história, tem perpetuado o radicalismo masculino (FIGUEIREDO, 2010, p.87).

O que está em jogo nas proposições de Spivak é o que é tido como verdade, e quem teve que perder a voz para que as verdades se tornassem a verdade. A autora propõe uma releitura sobre o que é tido como verdade ao transportar esse debate para outro lugar: a capacidade do subalterno de representar-se (FIGUEIREDO, 2009).

Spivak (2010) se lança em busca da pergunta tema de seu texto por diversas vezes, em um movimento de crítica às teorias e teóricos que vão falar pelo subalterno e com o subalterno, mas nunca irão constituir algum espaço para que o subalterno fale. Afirma que produções deste tipo estão pactuando um modelo hegemônico de ciência e com um projeto imperialista de sociedade. E o faz ao realizar críticas a Foucault, ancorada em uma forte influência de Derrida, "Spivak aponta a "violência epistêmica" à que a ciência, aquela mesma que Foucault crítica, submeteu os saberes gestados fora de seus cânones e, assim, os sujeitos produtores desses saberes" (PELÚCIO, 2012, p.402). Violência está, cuja tática de neutralização do Outro, seja ele/ela subalterno/subalterna ou colonizado/colonizado, consiste em invisibilizá-lo/a, expropriando-o/a de qualquer possibilidade de representação, silenciando-o. Igual erro incorreu Foucault em suas teorizações sobre os saberes sujeitados, reproduzindo a mesma lógica imperialista e eurocentrada, tão questionada e contestada pelos estudiosos pós-coloniais.

Nestes termos ao refletir sobre as mulheres como um sujeito subalterno, Spivak (2010) explicita a marginalidade destas, como na cena científica colonial, que segundo ela e em consonância com muitas teóricas feministas, é dominado pelo masculino. A autora não aponta caminhos para que as mulheres libertem-se do estigma da subordinação, sendo intensamente crítica, sob justificativa da impossibilidade de mudança social e a incoerência entre seu lugar social e sua produção intelectual. Spivak (2010) conclui seu texto afirmando:

> O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à mulher como um item respeitoso nas listas de prioridade global. A representação não definhou. A mulher intelectual como intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio (p.126).

Sandra Almeida (2010), ao discorrer sobre a conclusão a que Spivak (2010) chega em sua obra, considera que a autora vai além de uma resposta rápida e objetiva. Para ela, sua conclusão

"refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um(a) outro(a)" (p.26).

Poderíamos dizer que, a despeito das proposições de Spivak, alguns subalternos têm falado, em uma relação, ainda que complexa, de fala e escuta. Que as mulheres estão cada vez mais presentes no cenário científico e têm problematizado a ausência de outras ou a inclusão secundarizada das presentes. Mas, Gayatri Spivak certamente argumentaria que estas deixaram o lugar subalterno quando angariaram lugar na produção teórica e nos espaços institucionais de poder intelectual. Parafraseando a autora, o "subalterno é sempre aquele que não pode falar, pois, se o fizer, já não o é" (SPIVAK, 2010, p.12). Então, nos propomos a deixar esta pergunta "em aberto", ou melhor, transformar esta pergunta em um dos porquês da análise aqui proposta. As teóricas por mim investigadas falam? Se consideram subalternas? Falam a partir do lugar de subalternidade? São ouvidas? Como fazem isso a partir da produção acadêmica/científica?

Assim, nas suas proposições, a condição subalterna é o silêncio. O/a subalterno/subalterna, nestes termos, são aqueles que não conseguem lugar em um contexto globalizante, capitalista, totalitário e excludente. O subalterno carece, fundamentalmente, de alguém que o represente por sua condição de silenciado (FIGUEIREDO, 2010). Para Spivak, há uma relação direta entre falar por e representar, onde ambos podem cair no vazio da invisibilidade do subalterno. Ambas exigem um falante e um ouvinte, o que caracterizaria um diálogo. Para a autora, este espaço dialógico não existe para o subalterno, que termina invariavelmente no silêncio, ou melhor, na surdez do outro. Ao mesmo tempo em que enfatiza a necessidade de criar, por parte dos intelectuais, formas de deixar os subalternos se fazerem ouvir.

Se a condição de subalternidade é o silêncio, silêncio este que exclui a possibilidade de auto-representação dos sujeitos e exige que este sejam representados por outrem, a afirmativa nos conduz novamente para a instigante pergunta da autora: Pode o subalterno angariar o lugar de fala? (FIGUEIREDO, 2010). Alguns diriam que tenho uma leitura muito otimista da resposta dada por Spivak, mas, se associada ao grupo teórico em que ela compõe a fala, a minha leitura 'é menos romantizada: a fala só é possível, a partir do momento em que propormos, tal como ela faz, a produção – cientifica, política, social e econômica - de uma história em que a narrativa da "verdade dos subalternos" esteja em foco.

O certo, é que a possível maneira de colocar o subalterno para falar não é "doando-lhe voz", ou falando por ele, mas permitir espaço para que ele se expresse de forma espontânea.

Não sou eu uma mulher? : Gloria Jean Watkins - bell hooks

Bell hooks, pseudônimo de Gloria Jean Watkins, nasceu em 25 de setembro de 1952, em Hopkinsville – Kentucky nos Estados Unidos da América. De família numerosa, pai, mãe, cinco irmãs e um irmão, Gloria viveu a infância e a adolescência em uma comunidade segregada do sul-americano (hooks, 2014). Rosa Bell Watkins era uma mãe e uma dona-de-casa que passava a maior parte do tempo envolvida com os afazeres domésticos e com o cuidado dos sete filhos, e de modo ocasional, trabalhava fora a fim de aumentar a renda da família (hooks, 1995). Veodis Watkins, seu pai foi vigia nos correios da cidade, e recebia inicialmente um salário menor que o dos brancos na mesma função. Veodis estava exposto ao racismo institucional em uma divisão salarial injusta assim como o racismo cotidiano (CLÍMACO, 2009).

Segundo Clímaco (2009), a família Watkins era um exemplo de família nuclear negra bem sucedida, argumento utilizado por Rosa nos momentos de conflito familiar e revolta dos filhos com a figura paterna, distante e violenta. Como numa permuta a Sra. Watkins lembrava aos filhos que o pai foi um homem corajoso e dedicado por aguentar as péssimas condições de trabalho, em grande medida pela vivência do racismo, para sustentar a família, o que o deixava agitado e constantemente nervoso. Seu pai representava a opressão feroz que mais tarde Gloria iria associar às consequências do patriarcado (CLÍMACO, 2009).

Hooks (1989) viu na leitura e na escrita a possibilidade de escapar de uma tumultuada vida em família. Gloria Watkins desenvolveu um amor pela palavra, que parecia ter um poder curativo, e permitia que ela se tornasse sujeito, mesmo que em um silêncio da voz falada, através da leitura e da escrita, desenvolveu um pensamento crítico que lhe foi bastante negado no espaço familiar (hooks, 1995).

Bell hooks iniciou sua carreira literária aos dezenove anos ao escrever a coletânea de poemas intitulada *And There We Wept: Poems*, no que trabalhou durante anos, e em 1978 publicou, enquanto ainda estudante de graduação na Universidade de Stanford (hooks, 1978). Esta coleção de poemas foi a primeira vez em que Gloria Jean Watkins adoptou o pseudônimo de bell hooks. Gloria escolheu assinar suas obras em uma homenagem à sua avó, Bell Hooks (1989). Para hooks (1989), Gloria não poderia ser uma escritora, principalmente de livros feministas, ela havia aprendido durante toda a sua infância a ficar em silêncio, a parecer inteligente, mas não muito, pois poderia ser castigada em contrapartida, bell hooks "poderia escrever livros feministas e ter uma voz" (hooks, 1989, p. 162), ela podia ser livre.

Segundo Ribeiro (2013) Gloria Jean Watkins tornou-se bell hooks a fim de rebelar-se contra injustiças sociais e familiares, travando uma luta contra as opressões as quais as mulheres negras são submetidas. O pseudônimo de sua avó resulta na criação de um outro ligado a suas antepassadas, que desafiaram a sociedade por sua necessidade de conseguir falar. O seu nome é

uma forma de resgatar sua história e a autoridade espiritual de algumas mulheres em sua comunidade. Esta parece ter sido mais uma maneira de reconhecer a contribuição de "suas mulheres" na própria história e na história de outras mulheres negras (hooks, 1993).

O pseudônimo é grafado em letras minúsculas, primeiramente para distinguir bell hooks de sua avó Bell Hooks, e em segundo lugar, para indicar a importância do texto e não da biografia da autora ou do autor. Em outras palavras, hooks "(...) assina suas obras em minúsculo e requer suas referências tal e qual, com o argumento de que ela mesma não se reduz a um nome e seus textos não devem ser lidos em função deste nome" (PINTO, 2008, p.2)

No que se refere a sua formação acadêmica, hooks graduou-se em inglês em 1973 na Universidade de Stanford. Depois de receber seu diploma de bacharel, hooks deu continuidade aos seus estudos na Universidade de Wisconsin em Madison onde tornou-se mestre em inglês no ano de 1976. Em 1983 concluiu seu doutoramento também em inglês na Universidade da Califórnia em Santa Cruz, após a defesa da tese sobre o escritor romancista Toni Morrison (BEREA COLLEGE, 2013).

Durante todo o seu percurso de graduação acadêmica, hooks lecionou inglês, literatura, estudos afro-americanos, estudos de Literatura Americana, Estudos da Mulher, entre outras, em diferentes instituições ao longo da Costa Oeste, na Universidade da Sul da Califórnia, na Universidade de São Francisco, faculdades, na Universidade de Yale, no Oberlin College (hooks, 1995).

Hooks apresenta, em suas obras, diálogos com diversos pensadores latino-americanos e africanos como o revolucionário ganês Kwame Nkrumah, o guineense Amílcar Cabral, o teólogo da libertação peruano Gustavo Gutiérrez e o pedagogo brasileiro Paulo Freire (CLÍMACO, 2009). O que pode evidenciar que ela não apenas produz sujeitos fora do centro intelectual contemporâneo, mas também interage com eles em suas produções.

Hooks dedicou esforços na investigação da participação de mulheres negras afro-americanas no movimento feminista *mainstream*, o que resultou em vários livros e capítulos de livros como, por exemplo: *Ain't I a Woman*?: *Black Women and Feminism, Feminist Theory: From Margin to Center*[21]*, e Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. Provocada pela percepção da ausência de mulheres de cor nos estudos das mulheres, hooks (1981) desenvolve um estudo onde afirma que o que se desenhava no âmbito do Movimento Feminista era a pouca participação de mulheres não brancas em seu âmbito político e científico. É certo que esta não foi uma constatação nova, outras influentes autoras de cor como Audre Lord, Angela Davis e Gloria Anzaldúa (CLÍMACO, 2009) denunciaram a dominância das mulheres brancas no movimento feminista, o que resultava em uma

[21] Teoria Feminista: De Margem ao Centro (1984). (Tradução Nossa)

concentração de esforços, principalmente, sobre a situação do grupo de brancos. A sua contribuição neste tema foi à afirmativa de que as mulheres brancas das classes alta e média que integravam o Movimento Feminista tinham pouca ou nenhuma preocupação com as questões referentes às mulheres de cor (hooks, 1981). Ela afirma a importância do ativismo das donas de casa brancas, mas pondera que a maior parte das mulheres estadunidenses lutava por questões mais urgentes do que a carreira e oportunidades de emprego iguais entre homens e mulheres. As mulheres negras e pobres lutavam, entre outras questões, por sobrevivência econômica e contra a discriminação étnica e racial (hooks, 1984).

Hooks (1984) investiga as opressões sob as quais as mulheres de cor têm sofrido desde a escravidão. Para ela, a dominação é a raiz do racismo, classismo e sexismo. Afirma, ainda, que o feminismo tradicional está interessado em levantar apenas as mulheres brancas até o nível dos homens brancos (hooks, 1984). Interessa-se, também, pelo impacto das estruturas sociais sexistas e racistas sobre a própria história e sobre a história das mulheres negras e identifica uma rede de capitalismo, o patriarcado, e ideologias de supremacia branca que se apoiam (hooks, 1981). Vale ressaltar que bell hooks (1989) combina sua experiência pessoal de uma mulher americana negra do sul com as teorias feministas e que sua análise não descarta as perspectivas feministas, ao contrário, mostra como pode ser útil para avaliar a posição entre mulheres na sociedade americana. Mas enfatiza a diferença que marca a participação de mulheres negras e mulheres brancas na construção de demandas políticas no Movimento Feminista, ela examina, também, a relação de apatia que muitas feministas brancas demonstravam ao tratar as questões de raça de forma interseccional com as questões de gênero. De acordo com hooks, a igualdade real só pode ser adquirida se o sistema hierárquico for derrubado.

Por acreditar que o sistema educacional perpetua e corrobora para o sistema hierárquico social, hooks (1994) torna a educação outro foco de interesse durante seu percurso acadêmico-político. E é quando escreve *Teaching to Transgress: Education As the Practice of Freedom* onde afirma que a verdadeira liberdade só pode ser obtida com um sistema de ensino gratuito e de qualidade. E argumenta que, embora a dinâmica da sala de aula possa ser usada para estabelecer relações de subserviência à opressão das salas de aula, também pode ser usada de maneira transgressiva, a fim de criar um corpo emancipado e engajado de alunos e professores. O ensino é apresentado como pertencendo a um duplo: a docialização ou a emancipação. Nesta mesma direção do conhecimento como prática libertadora, hooks (1999) lança *Remembered Rapture: The Writer at Work* onde fala sobre os embaraços da escrita e da complexidade deste exercício para as mulheres negras e do direito ao espaço da escrita como um lugar de fala. Para tanto, discorre sobre sua origem sulista e de como aprendeu o poder da palavra escrita e da importância de falar o que pensa (hooks, 1999). Nesses

escritos fica marcada a sua paixão pelas palavras, ela celebra a alfabetização, as alegrias da leitura e da escrita, o poder duradouro do livro.

Na perspectiva de aliar prática acadêmica, prática política e social, bell hooks (1993) organizou um grupo de apoio para mulheres negras que nomeou de *Sisters of the Yam*, grupo este, que mais tarde, ela usou de inspiração para a escrita de um livro com o mesmo nome do grupo onde enfatizava a importância da irmandade entre mulheres negras. A irmandade e/ou solidariedade são temas recorrentes em suas produções. Para hooks (2005) a irmandade é uma categoria importante na produção de agenciamento e de transformação.

Em publicações mais recentes hooks (2004) se atenta à produção da masculinidade de homens negros. Os escritos versam em torno das relações de hooks com os homens que ela amou e/ou ama. A partir destes envolvimentos, ela desenvolve análises em um horizonte histórico e político (CLÍMACO, 2009) além de investigar a relação entre a produção da masculinidade, o patriarcado e o machismo. Nestes escritos, ela afirma diferenças entre negros e brancos e aponta para a percepção de isolamento e carência de qualquer sentido de solidariedade de grupo.

Bell hooks se transformou em uma ativista social americana, feminista, escritora e intelectual. Suas produções têm abordado temáticas de gênero, raça, sexualidade, classe, o patriarcado, masculinidade de homens negros, ciência e feminismo, investigando o modo como estes fatores se relacionam para a perpetuação e produção de sistemas de opressão e dominação das mulheres. Ela examina as opressões sistemáticas a qual as mulheres negras estão submetidas em diferentes instâncias sociais com o objetivo de uma política libertadora. Hooks aborda, também, as tensões entre as mulheres negras e as mulheres brancas no movimento feminista e analisa a forma como os meios de comunicação e da cultura popular retratam os afro-americanos.

Bell hooks oscila entre diferentes formas e tons de escrita. Esta versatilidade é fruto de sua preocupação com a acessibilidade de sua escrita. Para ela, a sua escrita se destina a todos, o que exigiu dela tornar o seu trabalho acessível e inteligível para não acadêmicos ou intelectuais. Além disso, hooks passou a recitar poesias, dar palestras e ler seus textos em locais abertos e escrever para revistas tradicionais (hooks, 2000).

Consciente da injustificável restrição do mundo acadêmico e a partir de uma interpelação de uma normativa que regia a produção científica literária teve seus escritos marcados pela experiência, sendo esta uma categoria de análise. Com um acento ensaístico e biográfico publicou textos poéticos, religiosos, biográficos, sobre "pedagogia engajada" e para crianças. Atualmente publicou livros sobre o amor e a cultura da paz (CLÍMACO, 2009).

Atualmente bell hooks continua a lecionar na Berea College em Kentucky (BEREA COLLEGE, 2013). Embora tenha publicado de forma numerosa em revistas acadêmicas, escrito

livros traduzidos para diversos idiomas, sido professora em universidades de prestígio, e ainda hoje lecione, bell hooks nega o título de acadêmica, já que, para ela esta posição implica em uma restrição do pensar (CLÍMACO, 2009).

"*La mestiza*": Gloria Evangelina Anzaldúa

Gloria Evangelina Anzaldúa foi uma escritora e teórica cultural versátil. Publicou poesia, ensaios teóricos, contos, narrativas autobiográficas, entrevistas e antologias de vários gêneros (REES & PINTO, 2012). Foi uma das primeiras autoras norte-americanas, de origem mexicana, assumidamente lésbica. Teve considerável relevância na redefinição de identidades *chicanas*, lésbicas, negra, e *queer* e desempenhou um papel importante no desenvolvimento de um movimento feminista, no plural.

Feminista, lésbica, chicana[22] e de origem mestiça Gloria Evelina Anzaldúa nasceu em 26 de setembro de 1942, em Vale do Rio Grande, na zona rural do Texas, bem próxima à fronteira entre Estados Unidos e México, filha dos imigrantes mexicanos, Urbano e Amália Anzaldúa, Gloria era primogênita de quarto irmãos (DAHMS, 2012).

Durante a infância e adolescência, Gloria trabalhou, juntamente com os seus pais e irmãos, em lavouras do setor agrícola, especialmente com a coleta de algodão (Reuman & Anzaldúa, 2000). Anzaldúa cursou o ensino médio apesar do racismo, sexismo e outras formas de opressão que experimentou nas escolas texanas, concluiu seus estudos iniciais na Edinburg High School em 1962 (REUMAN & ANZALDÚA, 2000).

Conhecida por sua rebeldia e vontade própria, Gloria, por muitas vezes, se sentia restrita à cultura chicana que se impunha em sua casa e na vida tradicional de sua comunidade, principalmente no que se refere aos papéis de gênero, Anzaldúa descobriu a leitura (DAHMS, 2012). Ler se tornou o seu escape, os instantes no dia que era permitido ser o que desejava de si mesma (ANZALDÚA, 2000, 2004; DAHMS, 2012).

Sobre sua vida acadêmica, Gloria recebeu seu diploma em 1969 em Inglês pela *Pan American University*. Pós graduou-se em Inglês e Educação na *University of Texas at Austin*, no ano de 1972. No ano de 1988 iniciou-se no programa de Ph.D. em literatura na *University of California*, Santa Cruz, para a obtenção de um novo título, chegou a dar início à escrita de sua tese, que naquele momento foi intitulada *Lloronas-Women Who Wail: (Self)Representation and the Production of Writing*, Knowledge, *and Identity* onde discorria sobre a escrita, a produção de conhecimento, as identidades, assim como a resistência e agência dos sujeitos, mas não chegou a conclui-la (DAHMS, 2012).

[22] A expressão se refere a mistura entre a cultura mexicana e a norte-americana, muito característico da zona fronteiriça entre os Estados Unidos da América e o México.

Anzaldúa lecionou na pré-escola, em classes de educação especial e ensino médio, se manteve envolvida em programas de educação para os filhos dos trabalhadores migrantes. Também trabalhou com uma variedade de grupos políticos, incluindo trabalhadores rurais e organizações feministas. Além de uma grande variedade de alunos e alunas.

Gloria não se encaixava em estereótipos, tinha dificuldade de ser uma coisa só, a maneira única de ser vinha da multiplicidade de lugares onde estava. A ruptura com uma identidade fixa na vida se tornou combustível para a sua escrita. Alzaldúa se preocupou com a articulação de uma identidade "*mestiça*", uma identidade caracterizada por hibridismo, flexibilidade e pluralidade. O sentimento fronteiriço vivenciado na vida pessoal foi materializado em seus escritos através da publicação de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza de Gloria Anzaldúa* (1987). Neste livro a autora caminha um pouco mais além das categorizações tradicionais e explicita a multiplicidade de jeitos de se identificar como mulher. Anzaldúa denuncia a binaridade da sociedade e amplia as fronteiras identitárias. Esta não é uma leitura fácil, exige do leitor ou da leitora o domínio de, no mínimo, dois idiomas, o inglês e o espanhol.

O direito à escrita foi bastante trabalhado por Anzaldúa, principalmente no que se refere à escrita de mulheres negras. Para ela, as letras são uma forma de expressão. Anzaldúa (2000) fala sobre os impedimentos da escrita para alguns, de forma literal e metafórica. De forma literal se atenta à dificuldade de algumas mulheres de lidarem com as letras, já que foram culturalmente criadas para não dominá-las, pois isso era tarefa masculina, era parte de um mundo restrito aos homens e negado às mulheres, o mundo público. De maneira metafórica ela diz da não compreensão da escrita destas mesmas mulheres, elas falam em línguas.

Gloria (1990) atentou-se para a relação entre racismo, gênero e militância, principalmente, no âmbito do movimento feminista. Assim, discorreu sobre a vivência do racismo no movimento feminista, mais uma vez de maneira bastante pessoal. O livro *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras*, Anzaldúa (1990), demonstra ser um esforço em publicizar a fala de mulheres negras e exige que a fala resulte em escuta. Fica evidente o desejo de que a teoria feminista ande de mãos dadas com as distintas vivências de diferentes mulheres. Anzaldúa enfatiza a necessidade de construir teorias que permitam interpretar o mundo e que abarque toda sua complexidade para que todos e todas existam.

Durante toda sua vida como escritora deu muitas entrevistas, o que resultou na publicação de uma coletânea nos anos 2000 intitulada *Interviews/Entrevistas* (2002), em parceria com Ana Louise Keating. A coletânea incluiu entrevistas selecionadas do começo da década de 1980 até o final da década de 1990. Em *La prieta* assim como em outras de suas obras, Gloria Anzaldúa escreve sobre si, significa a própria identidade chicana, se encontra na fronteira entre lugares, desejos e posições.

Seu trabalho é múltiplo, apresenta publicações *mainstream*, revistas, entrevistas, poemas e livros. Os escritos de Gloria Anzaldúa transitam entre Inglês e Espanhol ao mesmo tempo, para convergi-los em um idioma. Para Anzaldúa é necessário viver na fronteira, ela não está falando de fronteiras intransponíveis, mas, justamente, do encontro de culturas e desejos que constituem cada um de nós como sujeitos únicos. Desta forma, sua narrativa literária expressa a luta contra hegemônica, segundo ela, limita as possibilidades de ser e de estar no mundo e, consequentemente, na ciência. Anzaldúa questiona estereótipos com base na raça, sexo, nacionalidade e orientação sexual.

Ela acreditava que a linguagem e a identidade são indissociáveis. Gloria deixa claro que a linguagem também é uma fronteira, transitando entre pontos de vista e até mesmo idiomas. Anzaldúa se expõe, explora as suas múltiplas identidades, tais como: a feminista, a lésbica e a Chicana (COSTA & ÁVILA, 2005). Entre as parcerias e influências estão Cherríe Moraga, Teresa de Lauretis, bell hooks, Patricia, Ana Castillo, Norma Alarcon, Audre Lorde, Aurora Levins Morales, Beverly Smith.

A multiplicidade de formas de escrita de Anzaldúa parece ser uma forma de falar para múltiplos ouvintes. Além de combater a ideia de que as mulheres não estão nas ciências, nas artes e na literatura. Com seus escritos contribuiu na dinâmica de poder para a legitimação da fala de mulheres negras.

Anzaldúa (1991) apresenta importantes contribuições para estudos de gênero, estudos de chicano, teoria *queer* e escrita criativa. Para Anzaldúa, foi a noção de fronteira que contribuiu para o pensamento *queer* e para o feminismo da diferença.

Costa (2004), ao discorrer sobre o reduzido número de traduções dos textos de Anzaldúa sugere que o silêncio sobre suas publicações exige que se caminhe para a reflexão:

> (...) sobre a geopolítica da tradução e os sistemas de exclusão que, em suas múltiplas interseções com os outros eixos da diferença – gênero, raça, classe, orientação sexual, etc. –, selecionam os textos que receberão visto de entrada e aqueles que permanecerão do outro lado da fronteira, desqualificados (COSTA, 2004, p.14).

Esse pensamento reafirma a importância de uma investigação sobre as contribuições de Gloria para a ciência e para o pensamento feminista moderno.

Histórias de duas Intelectuais Negras: aproximações e distanciamentos

Acadêmicas, intelectuais, escritoras e feministas bell hooks e Gloria Anzaldúa contribuíram ativamente para a crítica feminista ao modelo científico cartesiano, denunciaram as opressões vividas pelas mulheres nas universidades, tanto como docentes quanto discentes, se posicionaram

contra uma ciência que oculta o sujeito e propuseram um outro jeito de se produzir conhecimento científico relevante e comprometido com a sociedade. Enfim, gritam que a ciência é lugar de mulher, de mulher preta, de mulher lésbica, de mulher rural entre tantas outras.

Anzaldúa e hooks transformaram a escrita em um veículo para se alcançar a liberdade individual, para propor um outro mundo possível e para se construir enquanto sujeito político. A escrita, ou, em outras palavras, a fala foi, para essas autoras, a maneira de contribuir para a transformação de si em sujeito. Trazendo para a atualidade, a fala é uma estratégia de subjetivação, falar resulta em tornar-se sujeito e negar o *lócus* de objeto.

As autoras acreditavam no poder transformador da linguagem e, para isso, transformaram a dor, muitas vezes, reconhecida como pertencente ao campo do privado, em energia pública. Acreditaram que o silêncio é fundamental para as práticas de dominação e a fala o meio de libertação. Seus escritos inspiram pensadoras e acadêmicas, assim como eu, ainda hoje. Hooks continua a produzir livros e outros escritos e mostra-se interessada em fazer a ponte entre o público e o privado.

Muito dos estudos sobre mulheres e ciência tecem as narrativas de intelectuais a partir da apresentação de alguns dos acontecimentos no âmbito da família – tais como: incentivos familiares, condição socioeconômica da família para o envio das mulheres para estudar em outros países, o matrimônio com colegas cientistas, entre outros – que configurariam em condições de possibilidade para a participação, o ingresso ou destaque de mulheres no campo da ciência não só no século XVII e XVIII, mas também no século XIX e ainda hoje (MELO, 2013; SANTOS, 2013; VARELA, 2013), este não foi o caso das autoras aqui investigadas.

Para Gloria Evangelina Anzaldúa e Gloria Jean Watkins, estes fatores não contribuíram para suas inserções na ciência. Oriundas de famílias pobres e sem nenhuma referência de intelectuais entre seus antepassados, as "Glorias" traçaram um caminho distinto de um destino aparente. Como antecessores elas tinham ex-escravos. Apesar de 10 anos de diferença entre o nascimento de Anzaldúa e hooks, elas parecem ter vivido intensamente a força do patriarcado impressa nos valores familiares que estabeleceram semelhanças no sentimento de que a escrita não era coisa de mulher.

Como em muitos escritos da tradição do feminismo de cor – feminismo negro, latino-americano, chicano – as análises de hooks e Anzaldúa partem de uma rememoração autobiográfica não formal ou linear. Há um forte caráter dialógico e de responsabilidade de transformação social, que estão ligadas ao abandono de valores patriarcais, individualistas, racistas, segregacionistas e pós-coloniais. Bell hooks e Gloria Anzaldúa atuaram, trabalham no campo das literaturas e

realizaram intervenções que evidenciaram as dificuldades e dilemas de intelectuais negras no campo das ciências e do movimento feminista para serem reconhecidas.

Vale ressaltar que, enquanto hooks propõe uma articulação entre gênero, raça e classe para a compreensão das desigualdades sociais, acadêmicas e políticas Anzaldúa discorre sobre uma identidade construída entre lugares de gênero e raça, nem negra, nem mulher, uma consciência mestiça, apresentando-se, assim, um distanciamento entre elas. Anzaldúa se aproxima do que hoje entendemos como *queer* e hooks de uma perspectiva intersecional. As duas vão além de uma sobreposição de categorias sociais, mas suas afirmações identitárias marcam diferenças.

No que se refere ao diálogo científico-acadêmico, hooks busca, de forma consciente, construir uma epistemologia contra-hegemônica em que a experiência ganhe centralidade no processo reflexivo, ela não descarta os conhecimentos científicos vigentes, mas a partir dele propõe outro modo de pensar. Já Anzaldúa parece romper de forma irreconciliável com uma escrita baseada no conhecimento científico moderno.

O fato de escrever ou publicizar seu pensamento, não somente através do conhecimento acadêmico, parece ser algo em comum entre as duas autoras. O que deixa transparecer que elas não só questionam legitimidade de fala no campo científico, mas também desejam falar para todos e todas.

E quando elas falam?: Enunciações de um campo científico injusto

Como bem enuncia Spivak (2010) o sujeito em todas as esferas públicas sempre foi o falante, o que não está emudecido. Tantas outras autoras vão dizer que o falante foi, historicamente, o homem. Na ciência, isso não é diferente. Silenciadas, muitas mulheres, precisaram ou construir outras racionalidades para ousarem a ocupar estes espaços designados aos falantes ou falar a língua do outro. Destas, como dito anteriormente, as mulheres negras e pobres preenchem, segundo Spivak (2010) todos os requisitos para ser considerada em uma condição subalterna. Outras características, certamente, poderiam ser acrescidas a negritude e a pobreza para complexificar o olhar sobre os produtores dá e na ciência: lésbicas, latino-americanas, orientais e etc.

Alguns/mas vão dizer que parece antiquado falar em subalternidade feminina na ciência aja vista o número de mulheres que tem ocupado espaços como universidades, reitorias, prateleiras inteiras de grandes livrarias. Mas o que estou tratando é da constatação das hierarquias científicas que tem originado a inferiorização de uns em detrimento a valorização de outros. Esta constatação guiou o pensamento feminista a duras críticas ao modelo científico hegemônico. As feministas questionam uma racionalidade machista a qual estava submetida à ciência e na denunciam do "*ethos*"

masculinista na ciência. Assim, as críticas feministas versam em torno da naturalização da ciência como um lugar de homens, da suposta neutralidade científica, da presença da objetividade e universalidade atribuída ao saber científico.

As duas teóricas apresentam perfis e lugares institucionais distintos, ocupam ou ocuparam lugares hierárquicos importantes nas universidades e outro espaços científicos. Além disso, trabalho com a ideia de que são intelectuais, em outras palavras, como afirma hooks (1995), em referência a Terry Eagleton, são pensadoras criativas: "não é apenas quem lida com ideias" (p.468). Nestes termos o/a "intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas, porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo. Segundo, intelectual é alguém que lida com ideias em sua vital relação com uma cultura política mais ampla" (hooks, 1995, p.468).

Vale ressaltar que o artigo, de maneira nenhuma, tenta representar o subalterno. Pois, se o fizesse estaria cometendo o mesmo erro que muitos estudiosos das desigualdades fizeram. Ao anunciar logo do título que as mulheres pesquisadoras que me propus analisar são falantes bastava, então, pensar se suas falas ecoavam, se estas se tornavam inteligíveis e ouvidas. Sendo assim este texto não deseja dar voz as subalternas falando por elas, mas permitir espaço para que ele se expresse de forma espontânea.

Alzandúa (2000) apresenta, entre muitas, duas dimensões dos sujeitos: a orientação sexual e raça/cor. Estas são apresentadas como categorias que determinam a possibilidade ou não de inteligibilidade das suas proposições e afirma que "nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos" (ANZALDÚA, 2000, p.225). Nestes termos, nós, mulheres que falamos em línguas, línguas estas que foram tornadas ininteligíveis, não porque são incompreensíveis, mas porque deveriam, e devem ser tratadas como ausências.

hooks e Anzaldúa se posicionam do lado de pesquisadoras, cientistas e intelectuais contra-hegemônicas que denunciam suas realidades e não as que falam a língua do "colonizador", do outro.

> Para superarem essas barreiras, as negras que conseguem continuar dedicadas individualmente a uma vocação intelectual, sentindo-se igualmente ligadas à comunidade, tem de mapear essas jornadas, nomeando o processo (HOOKS, 1995, p.471).
>
> Não podemos deixar que nos rotulem. Devemos priorizar nossa própria escrita e a das mulheres do terceiro mundo (ANZALDÚA, 2000, p.231).

Na escolha da denúncia hooks explicita que a ciência está ancorada em um sistema patriarcal, de supremacia masculina, onde a "vida da mente" (HOOKS, 1995, p.268) não cabe às mulheres. Nestes termos, o espaço científico é apresentado como um lugar interdito (HOOKS, 1995), uma esfera do público negada às mulheres.

hooks toca no vespeiro da legitimidade e (des)legitimidade sem encontrar uma resposta, porém, traz outros sujeitos para a discussão de legitimidade:

> Para acadêmicos e/ou intelectuais negras, o estilo de escrever pode evocar questões de aliança política. Usar um estilo que possa nos fazer conquistar aceitação acadêmica e reconhecimento pode depois alienar-nos de um público leitor negro mais amplo. Mais uma vez enfrentamos, de maneira diferente, problemas de isolamento e envolvimento com a comunidade. A opção por escrever num estilo tradicional acadêmico pode levar ao isolamento. E mesmo que escrevamos pelas linhas do estilo acadêmico aceito, não há nenhuma garantia de que vão respeitar nosso trabalho (1995, p.242).

Muitas das mulheres evocadas por hooks (1995) em suas teorizações tiveram o campo científico extirpado do seu campo de possibilidade. hooks afirma que para algumas mulheres a esfera científica é ainda mais distante, já que a intelectualidade é racializada e generificada. No mesmo caminho, encontro as reflexões de Anzaldúa (2000) que apontam como o escrever é difícil especialmente para mulheres de cor, lésbicas, terceiro-mundistas. Mulheres que em toda a existência foram colocadas em outro lugar que não o da escrita e, consequentemente, o da ciência, da literatura, da história. Nas palavras de Anzaldúa (2000), a mulher de cor iniciante no processo de escrita “é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A lésbica de cor não é somente invisível, ela não existe” (p.229).

Ao discorrer sobre uma pergunta que tradicionalmente faz aos seus alunos e alunas: sobre quais intelectuais negros vem à cabeça de cada um e após a constatação de que os poucos que são resgatados da memória de seus alunos/as são homens e que as mulheres ficam sempre no lado mais distante da lembrança. hooks afirma que "a subordinação sexista na vida intelectual negra continua a obscurecer e desvalorizar a obra das intelectuais negras. e por isso são tão difícil aos alunos nos citarem" (1995, p.467).

hooks e Anzaldúa evidenciam seus lugares de fala e como as relações sociais são estabelecidas no espaço científico a partir destes lugares.

> É improvável que tenhamos amigos nos postos da alta literatura. A mulher de cor iniciante é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A lésbica de cor não é somente invisível, ela não existe. Nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos (ANZALDÚA, 2000, p.229).

> As intelectuais negras trabalhando em faculdades e universidades enfrentam um mundo que os de fora poderiam imaginar que acolheria nossa presença, mas que na maioria das vezes encara nossa intelectualidade como "suspeita" (HOOKS, 1995, p.468).

Ao romper com a neutralidade na produção científica as intelectuais explicitam um modelo contra-hegemônico na produção cientifica. São ao mesmo tempo sujeito da enunciação e sujeitos nas enunciações. O seu lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero são explicitadas e sua produção influi e é influída por eles (GROSFOGUEL, 2008)

> Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano, optei conscientemente por tornar-me uma intelectual, pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta, encara e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intitula não precisava levar-nos a separa-nos da comunidade, mais antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade. Confirmo desde o início o que os líderes negros do século XIX bem sabiam - o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam do objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes (HOOKS, 1995, p.466).

As intelectuais falam a partir de um nós, contrariando a universalidade e neutralidade imposto na ciência hegemônica. Ao desvelar seu lugar epistêmico geopolítico e "corpo-político" das estruturas de poder/conhecimento imperialista tornam-se sujeito da pronuncia. Desfazem o mito da existência um conhecimento universal verdadeiro (GROSFOGUEL, 2008, p.46).

Certamente hooks e Anzaldúa não são alocadas no campo de estudos dos saberes subalternos. Mas é inegável que ambas cumprem um papel de abordar discussões de trazer suas contribuições para:

> As discussões sobre gênero, feminismos, estudos sobre mulheres e a teoria queer, esse conjunto de enunciações teóricas que reconhecemos como sendo saberes subalternos justamente pelo enfrentamento teórico, metodológico, ético e epistemológicos que fazem aos saberes hegemônicos (PELÚCIO, p.403).

Neste caminho Anzaldúa (2000) discorre sobre o contar, contar histórias, em muito se aproxima do que os teóricos dos estudos subalternos propõem. Reescrevendo as histórias sobre si e sobre sua comunidade.

> Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias (ANZALDÚA, 2000, p.232).

As autoras buscam novas/outras estratégias epistemológicas estabelecem um diálogo crítico com distintas correntes do pensamento afim de "desvelar as redes de poder que ocultam a aparente objetividade do conhecimento científico" (PELÚCIO, 2012, p.404).

Assim como afirma Preciado em entrevista a Carillo (2010):

> O acesso dos subalternos às tecnologias de produção de saber vai produzir uma ruptura epistemológica. Esta ruptura abre uma nova topografia do conhecimento, conforme havia indicado Donna Haraway, marcada pelo deslocamento da unidade de um saber hegemônico a uma multiplicidade de "saberes localizados". O saber localizado é para Haraway a prática da objetividade subalterna frente ao saber científico e universal, portador dos valores da colonização, da heterossexualidade e do patriarcado (p. 62).

Elas falam ao mesmo tempo em que são silenciadas. Se a subalternidade é uma posição subjetiva relacional e não uma identidade. Não, um lugar estanque e sim, produzida e resultante de

relações de poder. As mulheres investigadas transitam entre o audível e o silenciável. Precisam produzir uma nova inteligibilidade, outra norma científica, uma epistemologia distinta da ciência hegemônica dominante, uma nova hegemonia. Dito isso este outro desenho possibilita que só conseguem fazer suas falas ecoarem quando falam a partir da língua do outro. Assim transitam entre o silêncio e a fala. Entre a ausência de uma produção audível e a denuncia de uma história invisível e uma ciência imperialista.

É certo que se Pierre Bourdieu (2008), em *Qué significa hablar? Economía de los intercâmbios linguísticos*, vai olhar para o silêncio do dominado como uma existência possível, uma resistência, Spivak (2010) afirma, em um exercício acadêmico teório-político, que cabe aos intelectuais denunciarem o silenciamento de uns. Em um movimento de criar espaços de enunciação destes na vida pública. Para Spivak (2010), como afirma Carvalho (2001), "a condição de subalternidade é a condição do silencio"(p. 120).

Mesmo que alguns/mas digam que parece antiquado falar em subalternidade feminina na ciência aja vista o número de mulheres que tem ocupado espaços como universidades, reitorias, prateleiras inteiras de grandes livrarias. O que estamos tratando aqui, é, da constatação das hierarquias científicas que tem originado a inferiorização de uns/umas em detrimento a valorização de outros/outras. Esta constatação, por sua vez, guiou o pensamento feminista a duras críticas ao modelo científico hegemônico.

A teoria feminista, em sua multiplicidade, questiona uma racionalidade machista a qual estava submetida à ciência e na denuncia do "*ethos*" masculinista na ciência. Assim, as críticas feministas versam em torno da naturalização da ciência como um lugar de homens, da suposta neutralidade científica, da presença da objetividade e universalidade atribuída ao saber científico. Algumas perguntas insistem em desafiar práticas cientificas contra hegemônicas no campo feminista, são elas: Como investigar/interagir com realidades invisibilizadas? Como enfrentar problemas que não são reconhecidos como problemas? Diante dos desafios trazidos/produzidos com as críticas feministas, seria reducionista pensar metodologias como simples procedimentos técnicos. O desafio é o de dialogar com sujeitos, historicamente, 'sem voz'/subalternos e de traçar caminhos metodológicos que nos possibilitem ouvi-las, deixar suas vozes ecoarem.

As análises apontam que as teóricas estudadas buscam novas estratégias epistemológicas, estabelecem um diálogo crítico com distintas correntes do pensamento, a fim de explicitar as redes de poder que invisibilizam a aparente objetividade do conhecimento científico. Anzaldúa e hooks caminham em suas teorizações para a incorporação da dimensão da subjetividade aos pilares da produção científica. E o fazem a partir da introdução da ideia de experiência. A experiência como

fator de análise rompe com a dicotomia sujeito-objeto, questiona a neutralidade científica e clarifica a ideia de que sujeito e objeto estão diluídos um no outro.

> Escreva sobre o que mais nos liga à vida, a sensação do corpo, a imagem vista, a expansão da psique em tranquilidade: momentos de alta intensidade, seus movimentos, sons, pensamentos. Mesmo se estivermos famintas, não somos pobres de experiências. (ANZALDÚA, 2000, p.235)

As experiências como o contrário da neutralidade constroem escritores e intelectuais que enxergam um conhecimento imbricado na transformação da sociedade e que contestam as marcas do racismo e do sexismo na ciência.

A ideia de experiência é imprescindível para a compreensão da ciência contra-hegemônica. Ela parece apresentar um ponto de partida para o desenvolvimento de novas práticas de pesquisa. Pensar uma ciência a partir da experiência permite a reinterpretação da história, de seus sujeitos.

Portanto, a experiência, nesta perspectiva, se atenta às múltiplas vozes e à diversidade de mulheres. As mulheres silenciadas e invisibilizadas, anunciadas por Spivak, Anzaldúa, hooks e por tantas outras mulheres, poderiam romper com o silêncio na ciência com a inserção da experiência como uma diretriz para a produção de conhecimento. Anzaldúa e hooks pocisionam-se ao lado de um pensamento contextual e narrativo, e, com isso, mostraram como o sujeito e suas experiências distintas interferem significativamente na produção do conhecimento e no seu *lócus* enunciativo (FURLIN, 2012).

A pergunta de Spivak "pode o subalterno falar?", manteve-se durante todo o processo de escrita. Buscamos possíveis respostas e para isso propusemos um diálogo com Anzaldúa e hooks. Mas a pergunta se mantém em nossa mente, "podemos falar?". Estar com esta questão em mente, nos deixa atentas aos processos de subalternização, mantendo-me em constante movimento de resistência. Sem escapar de uma resposta a Spivak (2010) sobre a fala subalterna, acreditamos que Anzaldúa e hooks falam ao mesmo tempo em que são silenciadas. Compreendemos a subalternidade como uma posição subjetiva relacional e não uma identidade, ou um lugar estanque e sim, produzida e resultante de relações de poder, as mulheres investigadas transitam entre o audível e o silenciável. Assim, transitam entre o silêncio e a fala, entre a ausência de uma produção audível e a denúncia de uma história invisível e uma ciência imperialista.

Dessa forma, este outro desenho demonstra que as subalternas só conseguem fazer suas falas ecoarem quando falam a partir da língua do outro. As mulheres, que até agora haviam sido produzidas como objetos do saber, reclamam a produção de um saber local, um saber sobre si mesmas, um saber que questione o saber hegemônico. Assim, elas transitam entre o silêncio e a fala, entre a ausência de uma produção audível e a denúncia de uma história invisível numa ciência imperialista.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Sandra. R. G. Prefácio: apresentando Spivak. In: Spivak, Gayatri C. (2010). **Pode o Subalterno Falar?** (S. R. G. Almeida; Feitosa, M. P. F & A. P. Feitosa, trads.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ANZALDÚA, Gloria Evangelina. **Borderlands/La Frontera**: The New Mestiza. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, G. "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo". **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, pp. 229-236, 2000.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza /Rumo a uma nova consciência. Estudos **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 13, v.3: 320, pp.704-719, 2005.

BEVERVELEY, John. La persistência del subalterno. **Revista Iberoamericana**, Vol. LXIX, Núm. 203, Abril-Junio, p. 335-342, 2003.

CALVELLI, Haudrey Germiniani; LOPES, Maria de Fátima. A teoria do conhecimento e a epistemologia feminista. **Livro de Anais do Congresso Scientiarum Historia IV**, pp. 347-353, 2011.

CARILLO, Jesus. Entrevista com Beatriz Preciado. **Revista Poiésis**, n. 15, p. 47-71, jul, 2010.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, jul. 2001.

CLÍMACO, Danilo de Assis. *Tráfico de mulheres, negócios de homens, leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e o masculino.* **Dissertação de Mestrado**. *Pós-Graduação* em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2009.

COSTA, Claudia de Lima. In memorian: Gloria Evangelina Anzaldúa. **Estudos Feministas, Florianópolis**, 12(1): 360, p.13-14, 2004. Recuperado em 07 de dezembro de 2020: http://www.scielo.br/pdf/ref/v12n1/21690.pdf

COSTA, Claudia de Lima & ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". ***Revista Estudos Feministas***, Florianópolis, 13(3), 691-703, 2005.

DAHMS, Elizabeth Anne. The life and work of Gloria Anzaldúa: an intellectual biography. **Tese de doutorado**. Programa de Pós-Graduação Estudos espanicos. Universidade, 2012. Recuperado em 11 de janeiro de 2021, de http://uknowledge.uky.edu/hisp

DEWULF, Jeroen. "Por vozes nunca dantes ouvidas": a viragem pós-colonial nas ciências humanas. Em: Amaral, Ana Luísa; Cunha, Gualter (org). **Estudos em Homenagem a Margarida Losa**. Porto (Pt): Faculdade de Letras do Porto, 2006.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Estudos Subalternos: Uma Introdução. **Raído**, Dourados, MS, v. 4, n. 7, p. 83-92, jan./ jun. 2010.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. O direito ao grito: a hora do intelectual subalterno em Clarice Lispector. **Dissertação (Mestrado)**. Campus da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas-MS, 2009.

FURLIN, Neiva. A categoria de experiência na teoria feminista. **E*studos Feministas,*** Florianópolis, 20(3), 955-972, 2012.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas.** Rio de Janeiro, v. 3 n.2, pp. 464-478, 1995.

MELO, Diogo Jorge de.. Carlotta Joaquina Maury e o Serviço Geológico e Mineralógico do Brasil. In: **Anais do Fazendo Gênero 10**, Florianópolis, 2013. Recuperado em 22 de dezembro de 2020.
http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/simposio/view?ID_SIMPOSIO=51

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós--colonialismos, feminismos e estudos queer. Contemporânea – **Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, pp. 395-418, 2012.

PIERRE, Bourdieu. **¿Que significa hablar?** Economía de lós intercâmbios linguísticos. Akal S.A. Madrid, 2008.

REES, Dilys Karen & PINTO, Joana Plaza. Entre-lugares e identidades monolíticas: leituras múlpiplas de Anzaldúa em sala de aula. ***Cadernos de linguagem e sociedade***, 12(1), 30-55, 2012.

REUMAN, Ann E. & ANZALDÚA, Gloria E. Coming into Play: An Interview with Gloria Anzaldúa. ***MELUS***, 25(2), 3-45, 2000.

SANTOS, Vivian Matias dos. Sobre mulheres, laboratórios e fazeres científicos na Terra da Luz. In: **Anais do Fazendo Gênero 10**, Florianópolis, 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. Em: Schwarz, Henry; Ray, Sangeeta (eds). **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell, p. xv-xxii, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010.

Varela, Alex Gonçalves. Gênero e trajetória científica: as atividades da cientista Marta Vannucci no Instituto Oceanográfico da Universidade de São Paulo (1946-1969). 2013. In: **Anais do**
Fazendo Gênero 10, Florianópolis. Recuperado em 10 de outubro de 2020, de http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/simposio/view?ID_SIMPOSIO=51

VERÇOZA, L. V. Sobre a possibilidade ou impossibilidade de fala do subalterno e o papel do intelectual: notas acerca da reflexão de Spivak. Em: **Anais do III Seminário do PPGS UFSCar**. Sociologia em movimento: novos olhares, novas perspectivas, São Carlos, SP, 2012.

Artigo

Enegrecer o Direito: o Sistema de Justiça em perspectiva antirracista

Twig Santos Lopes
Doutoranda em Teoria do Estado e Direito Constitucional (PPGD/PUC/Rio).
Mestre em Direito, área de concentração em Direitos Humanos (PPGD/UFPA).
Bolsista CAPES. Email: twiglopes@gmail.com

"A terra é meu quilombo, meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou! Onde eu estou, eu sou!" (Beatriz Nascimento)

"Não te abaixa que ninguém é melhor do que tu" (avó de Zélia Amador de Deus)

"As duas maneiras de perder-se são: por segregação, sendo enquadrado na particularidade, ou por diluição no universal" (Aimé Cesaire)

Resumo: Partindo da pergunta de como o direito interpela a raça e de como a raça é interpelada pelo direito, evoco as vozes de pensadoras negras a fim de interromper o fluxo - considerado normal -, da grande narrativa jurídica em torno da igualdade abstrata e universal da tradição iluminista. Para tanto, apresento um breve histórico do campo feminista no Brasil, com enfoque na contribuição interseccional de intelectuais negras. Na sequência, reivindico a *raça* como elemento disruptivo do direito, a partir da apresentação do modo como o racismo estrutural se manifesta em decisões judiciais. Por fim, considero que as narrativas das intelectuais *transatlânticas* Beatriz Nascimento e Zélia Amador de Deus ofertam possibilidades para repensar e reconstruir as bases da tradição jurídica desenvolvida no Brasil.
Palavras – chave: Raça; Feminismos negro; Direito.

Blackening the Law: The Justice System in an anti-racist perspective

Abstract: From the question of how law challenges race and how race is challenged by law, I evoke the voices of black thinkers in order to interrupt the flow – taken as normal - of the main legal narrative around the enlightnment's tradition concerning abstract and universal equality. For this purpose, I present a brief history of the feminist field in Brazil, focusing on the intersectional contribution of black intellectuals. Then, I claim race as a disruptive element of the law, by presenting how structural racism manifests itself in judicial decisions. Finally, I consider that the narratives from both transatlantic intellectuals Beatriz Nascimento and Zélia Amador de Deus offer possibilities to rethink and to reconstruct the basis of legal tradition in Brazil.
Keywords*:* Race. Black feminisms. Law.

Introdução

Partindo da pergunta de como o direito interpela a raça e de como a raça é interpelada pelo direito, evoco as vozes de pensadoras negras a fim de interromper o fluxo - considerado normal -, da grande narrativa jurídica em torno da igualdade abstrata para que, assim, seja possível modificá-la.

Para tanto, início traçando um breve panorama do campo feminista no Brasil e as incursões das feministas negras. Enfatizo, ao final desta primeira seção, a contribuição deste campo para a construção da lente interseccional de análise. Apesar das críticas que se pode tecer à inclusão desta ferramenta no cenário brasileiro, a considero estratégica para desvelar determinados pressupostos da tradição jurídica.

Na segunda seção, analiso decisões judiciais que refletem o racismo estrutural do direito brasileiro e reivindico a inclusão da raça como elemento disruptivo para modificar esta tradição discriminatória e excludente. Ao final, por meio da autobiografia etnográfica de Zélia Amador de Deus; da narrativa apresentada no documentário "Orí", de Beatriz Nascimento e outros escritos, proponho um diálogo sobre raça, pertencimento e luta por direitos no intuito de repensar as bases do direito e da cultura jurídica.

O feminismo negro e a luta por direitos

Sônia E. Alvarez (2014), afirma que, no Brasil, o campo feminista já nasceu plural e heterogêneo, apesar da hegemonia discursiva girar em torno de quem compunha "o" movimento feminista, no singular. Ativistas negras e mulheres militantes faziam as suas próprias reflexões sobre a subordinação da mulher, o feminismo e a questão do racismo.

Em uma das entrevistas realizadas por Alvarez (2014) junto a um coletivo de feministas negras da Bahia, tem-se o relato de que as mulheres negras sabiam que estavam construindo um movimento de mulheres em razão da opressão de gênero. Contudo, segundo o coletivo, as feministas negras tinham a consciência de que, além da opressão de gênero, existia também a opressão racista empreendida, inclusive, pela mulher branca. Em meados dos anos 1970 e 1980, tal percepção fez com que essas mulheres se declarassem "autônomas" em relação ao movimento feminista "branco" e também do movimento negro integrado por homens.

Alvarez (2014) argumenta que a história "oficial" do feminismo considera que durante o período de redemocratização o movimento teria se institucionalizado, impulsionando a entrada das agendas feministas nos partidos políticos, nas universidades, no próprio governo e até mesmo se expandindo internacionalmente, ingressando na ONU e no Banco Mundial.

Essa espécie de profissionalização do feminismo no Brasil, que teve como protagonistas o "núcleo hegemônico do campo feminista"[23], se ergueu paralelamente à constituição de coletivos e expressões feministas autônomas e auto-organizadas (ALVAREZ, 2014)

Jurema Werneck (2010) dá passos mais distantes no tempo ao recontar o histórico de luta das mulheres negras. Situa na década de 1930 a Frente Negra Brasileira, organização que tinha como finalidade integrar a população negra à sociedade, após o período da escravidão. Refere, ainda, a década de 1950, em que o Conselho Nacional da Mulher Negra, ligado ao Teatro Experimental do Negro, surgia para disputar os espaços da cultura, da arte e da política.

Werneck (2010) considera que "as mulheres negras não existem" enquanto sujeitos identitários e políticos, porque constituem o resultado de uma série de "articulação de heterogeneidades". Em sua análise constituem o resultado dos enfrentamentos políticos, históricos, econômicos e sociais que a colonialidade ocidental lhes impôs ao longo da escravidão e da conseguinte modernidade racializada e racista (WERNECK, 2010, p.76). Contudo, embora as heterogeneidades entre as mulheres negras da diáspora africana se façam presentes e, apesar das ambiguidades de limitações impostas pelo *olhar do dominador*, as articulações entre as mulheres negras têm como âncora a luta contra a violência do aniquilamento, que se estende ao genocídio[24] e ao epistemicídio (WERNECK, 2010).

No intuito de destacar o impacto da escravidão, do racismo e do colonialismo, Jurema Werneck (2010) entende que não fosse a necessidade de resistência constante à dominação patriarcal e racista e, se este cenário de exclusão não desencadeasse um imperativo permanente de sobrevivência, talvez as mulheres negras não existissem. Existiriam apenas mulheres.

Partindo da ideia de que os feminismos provêm da experiência material das mulheres, não se pretendendo neutros, ao contrário, anunciam de onde falam, outras epistemologias se colocam para deslocar a centralidade do sujeito abstrato e universal em que se fundamenta a tradição jurídica que o Brasil adota e reproduz.

É nesse contexto que se atribui a Kimberlé Crenshaw, advogada e intelectual afro-americana, a origem do termo Interseccionalidade, categoria que se expressa enquanto ferramenta

[23] Alvarez (2014) utiliza a ideia de que os feminismos da América do Sul podem ser entendidos enquanto "campos discursivos de ação", os quais "abarcam uma vasta gama de atores individuais e coletivos e de lugares sociais, culturais e políticos" (ALVAREZ, 2014, p. 18). Foge ao escopo deste trabalho realizar uma historiografia sobre feminismos no Brasil, no entanto, para compreender o que seria o "núcleo hegemônico do campo feminista", a que se refere, ver: Duarte (2019).

[24] A categoria *genocídio* tem sido reivindicada pelos movimentos negros e ativistas envolvidos no combate à morte numericamente expressiva e sistemática de jovens negros, em sua maioria, residentes das grandes periferias das metrópoles brasileiras. Essas vidas têm se tornado alvo de ações policiais, de operações que supostamente servem ao "combate ao tráfico" ou vêm sendo atingidas em situações decorrentes das diversas expressões de violência urbana. Para maiores discussões a esse respeito, consultar: Flauzina (2017); Atlas da violência; IPEA (2019).

analítica e metodológica para demonstrar que os marcadores sociais da diferença (classe, raça, gênero, território e outros) se articulam e se atravessam mutuamente no reforço das opressões.

Crenshaw, embora não fosse militante de movimentos sociais, estava próxima às batalhas por justiça social e posicionada na academia, de modo a fazer avançar os argumentos da interseccionalidade. Segundo Patrícia Hill Collins (2017), o famoso artigo *Mapping the Margins: Interseccionality, Identity Politics, and Violence against Woman of Color* (1991), não é um ponto de origem do termo, mas é capaz de mostrar os deslocamentos que se deram em torno da interseccionalidade ao longo dos anos 1990, bem como o seu afastamento dos movimentos sociais.

Para Collins (2017), a intersecção entre raça/classe/gênero foi forjada a partir das disputas e negociações que vinham sendo feitas na prática, no interior dos movimentos sociais deflagrados na época de reivindicação dos direitos civis, nos Estados Unidos da América. A incorporação do gênero nos movimentos nacionalistas negros, pelos direitos civis; a incorporação das categorias raça e classe por parte dos movimentos feministas, que até então só contemplavam o gênero, são exemplos que ela cita.

Houve uma sinergia entre as ideias de interseccionalidade como um projeto de conhecimento, pois à medida que mulheres negras levavam para a academia a sensibilidade dos movimentos sociais, modificavam a relação entre pesquisa e práxis, transformando o próprio projeto de justiça social que travavam.

Assim, houve um processo de reformulação e de construção de um campo de estudos que passou a ser legitimado e reconhecido pela academia, sob a rubrica de estudos interseccionais e não mais estudos de "raça/classe/gênero".

O texto de Collins (2017) sustenta que a ideia de interseccionalidade já estava presente no trabalho de pensadoras afro-americanas como June Jordan, Angela Davis, Toni Cade Bambara, Alice Walker e outras expoentes do feminismo negro, as quais consideravam a *liberdade* postulada pelos movimentos sociais do século XX, como sendo indivisível da justiça social nas lutas políticas por emancipação. Para essas intelectuais e ativistas, a ideia de interseccionalidade e solidariedade política objetivava tornar a liberdade algo concreto para pessoas que viviam na pele o racismo, o sexismo, a exploração de classe, o nacionalismo, a religião e a homofobia.

O *Combahee River Collective*, coletivo de feministas negras organizado entre as décadas de 1970 e 1980, nos EUA, costuma ser citado em histórias sobre a interseccionalidade. A *Black Feminist Statement* (Declaração Feminista Negra) escrita em 1977 pelo coletivo, enfoca o entrelaçamento das opressões oriundas do racismo, do patriarcado e do capitalismo, noções que permearam a política feminista negra nos anos subsequentes (COLLINS; BILGE, 2021).

Considero que, no Brasil, Lélia González, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Zélia Amador de Deus escreveram e escrevem literatura interseccional, mesmo antes desse termo existir. Desde a década de 1970 intelectuais e ativistas afro-americanas (e brasileiras) estavam produzindo conhecimento interseccional por meio de panfletos, manifestos, ensaios, poemas, mesmo que ausente esta rubrica teórico - metodológica.

Em realidade, desde a década de 1940 os marcadores sociais da diferença como classe e raça/cor são articulados em análise sobre a produção de desigualdades no Brasil. Em estudo pioneiro, apresentado em 1945 à Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, a psicanalista e socióloga Virgínia Bicudo (2010), defendeu dissertação sobre as atitudes raciais de pretos e mulatos na cidade de São Paulo. Indo na contramão de seu orientador Donald Pierson, demonstrou com base em relatos e etnografia de documentos da Frente Negra Brasileira que o preconceito de classe não prepondera sobre o de cor, achado fundamental para o pensamento interseccional, o qual não considera haver hierarquias entre os vetores de opressão. De seu trabalho empírico, podemos depreender que o elemento gênero também se configura como fator importante nos processos de racialização, "consciência de cor" e emoções relatadas por seus interlocutores. (BICUDO, 2010).

Outro destaque quando se fala de interseccionalidade atualmente, além de desconsiderar essa vasta produção anterior, diminui a importância histórica da influência de mulheres latinas, indígenas e asiáticas na construção da inter-relação entre raça, classe e gênero. Ou seja, além da invisibilidade do conhecimento produzido, a branquitude tem como premissa a fratura da experiência das mulheres negras ou, ainda, a hierarquização de opressões decorrentes de diferenças sociais (AKOTIRENE, 2018).

No mais, apesar da contextualização quanto ao fato do termo ter se originado nos Estados Unidos, a interseccionalidade tem sido estratégica para situar e localizar as dinâmicas de vulnerabilização baseadas em marcadores da diferença. Portanto, em grande medida, essa ferramenta legada pelos feminismos negros vem a ser uma aliada no desvelamento das discriminações presentes na teoria e na prática jurídica.

Nesse sentido, o tópico a seguir pretende identificar a necessidade em considerar a categoria raça para repensar as bases em que se fundamenta a tradição jurídica.

A raça como elemento disruptivo do direito

Quando não é possível, na prática, decompor a realidade em seus mais simples elementos, contamos com a ajuda das abstrações (PACHUKANIS, 2017). Essa é uma observação metodológica sobre como se constroem as ciências naturais e sociais. Incluo neste horizonte, a tentativa do direito em se afirmar como ciência.

A análise de Pachukanis (2017), influenciada por Karl Marx, informa que as definições fundamentais do direito, calcadas na abstratividade, na universalidade e na impessoalidade, constroem conceitos que não correspondem, todavia, ao processo histórico real. Desse modo, as doutrinas do direito e as bases da ordem jurídica se constituem a partir de formulações gerais – por isso, abstratas – das condições, supostamente naturais de existência da sociedade.

A crítica deste autor informa que, no centro da teoria jurídica, não é a análise da forma jurídica que será relevante e sim a preocupação em fundamentar a força coercitiva da norma jurídica. Ou seja, não há qualquer compromisso com a realidade vivida, uma vez que o edifício jurídico "se reduz à negação de qualquer direito além do oficial" (PACHUKANIS, 2018, p. 84).

No Brasil, a prática jurídica cotidiana é permeada por exemplos que comprovam essa crítica. Condenações baseadas na *raça,* na *classe* e no *gênero*[25] refletem a racionalidade jurídica que, ao se declarar abstrata, neutra e universal, marginaliza os sujeitos que escapam à norma hétero/branco/cis/burguesa em que o direito se estrutura. Desse modo, apesar da racionalidade jurídica se promover como universalista, neutra e abstrata, quando estamos diante de processos de marginalização dos sujeitos indesejados pelo sistema, tais premissas caem por terra, evidenciando a face particularista do direito.

A crítica criminológica[26] é contundente ao afirmar que o sistema de justiça, especialmente o criminal, opera mediante uma *eficácia instrumental invertida*[27]. Ou seja, se declara voltado à promoção de direitos e à garantia de segurança à sociedade, contudo, em sua atuação encarnada opera ao revés, mantendo e reforçando as estruturas das desigualdades.

Expressões como "atitude suspeita", "personalidade voltada para o crime", "conduta social desabonadora", dentre outras, são artifícios de entrada do racismo e da seletividade penal na argumentação jurídica que, com frequência, mancham de tinta e perversidade as decisões emitidas de norte a sul do país. Esses são exemplos de que, para ser racista, a decisão não precisa dizer literalmente que "raça" é motivo para prejudicar o réu.

---

[25] O marcador de gênero quando é considerado pelos agentes do judiciário, não raras vezes é associado à conduta moral estereotipada acerca da sexualidade feminina. A lógica da mulher honesta é frequentemente invocada para definir e diferenciar as mulheres que serão merecedoras da tutela do Estado daquelas sobre quem pesa a repressão estatal. Importa ressaltar que somente no ano de 2005, com o advento da Lei Federal n°. 11.106, é que a qualificação patriarcal mulher "honesta" foi revogada e retirada da legislação referente aos crimes contra os costumes. Para maiores debates, ver: Andrade (2005; 2012); Montenegro (2015); Campos (2017).

[26] Criminologia crítica é um campo plural e interdisciplinar voltado ao estudo dos discursos sobre a questão criminal, desde a deslegitimação dos pressupostos ontológicos sobre o crime e o que o envolve. Ver: Zaffaroni (1988); Baratta (2002); Batista (2011).

[27] Para Vera de Andrade (2012), a marca do sistema penal é a eficácia instrumental invertida. A expressão denuncia a contradição estrutural entre as funções declaradas que não instrumentalizam o que prometem (defesa social, proteção de bens jurídicos, combate à criminalidade, etc.), mas que se legitimam enquanto eficácia simbólica para a sociedade. O sistema penal não pode cumprir as promessas que declara porque a sua função real, não é o combate à criminalidade e sim a sua construção seletiva e estigmatizante. Há uma inversão, portanto, nos princípios de sua programação. (ANDRADE, 2012, p. 280)

Para Morais (2019), as representações que vinculam a juventude popular à sujeira, à imoralidade e ao perigo vêm ganhando força e novos contornos para justificar o combate ao crime e sustentar a falácia da *criminalidade* cometida por jovens negros.

As declarações de risco que anunciam a suposta periculosidade desses atores, presentes nas decisões judiciais analisadas na mencionada pesquisa, constituem parte da engrenagem de produção da morte em vida dessas pessoas, uma vez que o peso de uma condenação elaborada nesses termos, além de afetar a subjetividade de existirem à sua própria maneira, corroem as possibilidades de reivindicar direitos, de acessar oportunidades e políticas públicas por conta da estigmatização que lhes é imposta.

No dia 12/08/2020, trechos de uma sentença em que a juíza da 1° Vara Criminal do Tribunal de Justiça do Paraná utilizou a "raça" como elemento para prejudicar o réu na dosimetria da pena, circulou nas redes sociais e jornais de todo o país, causando surpresa e comoção, em alguns, pelo seu escancarado teor discriminatório.

A seguir, transcrevo trechos que explicitam o racismo estrutural refletido na sentença divulgada[28].

> Quanto aos antecedentes criminais (mov. 669.1), o réu é primário. Sobre a sua conduta social nada se sabe. Seguramente integrante do grupo criminoso, **em razão da sua raça,** agia de forma extremamente discreta. Os delitos e o comportamento, juntamente com os demais, causavam o desassossego e a desesperança da população, **pelo que deve ser valorada negativamente.** (grifos meus)

O trecho abaixo compõe decisão redigida pela mesma magistrada, mas se refere a outro acusado.

> No presente caso, a conduta social é negativa, pois o réu era visto há mais de um ano perambulando pelo centro da cidade, **fingindo estar inserido na sociedade**, buscando com isso um disfarce melhor para o cometimento de crimes (p. 42) [...], pois igualmente nada trazia de produtivo para a sociedade como um todo, espalhando somente o medo, intranquilidade, insegurança e desesperança para a população **do centro de Curitiba.** (p. 45). (grifos meus)

O que chama atenção é que as passagens acima correspondem *à parte dispositiva da* sentença da magistrada. Ou seja, trata-se do ponto central da decisão, contendo o seu comando. É na parte dispositiva que a argumentação jurídica deve se revelar mais "técnica" possível, conforme ensinado nos cursos de direito. Todavia, o discurso citado traz consigo os escombros da colonialidade e do racismo impactando, sobremaneira, a vida a quem este documento se dirige.

[28] O site de notícias G1 divulgou trechos da decisão. Em consulta ao site do TJPR, realizada na mesma data em que foi noticiada, a sentença não estava disponível. Suponho que em razão da repercussão do caso. Para consultar a notícia: < https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2020/08/12/juiza-diz-em-sentenca-que-reu-negro-era-seguramente-integrante-de-grupo-criminoso-em-razao-da-sua-raca.ghtml>. Acesso em 12 de ago. de 2020.

Para Zélia Amador de Deus (2019), o termo "raça" abarca uma grande complexidade por não se tratar de uma categoria fixa e estável, tendo em vista que o papel a ser cumprido pelo termo "raça" é sempre contingente e histórico. Para a intelectual, é um equívoco falar de "raça" como se fosse uma "coisa" ou em referência ao biológico, pois se trata de uma construção social tecida nas relações.

> Raça é uma construção, um conjunto de relações sociais. Nesse particular, há de se reconhecer que as dinâmicas raciais têm suas próprias histórias e são relativamente autônomas, embora elas contribuam igualmente para formar outras dinâmicas e são, por sua vez, formadas por essas dinâmicas, também relativamente autônomas, envolvendo classe, gênero, realidades coloniais e pós-coloniais e assim por diante. (AMADOR DE DEUS, 2019, p 59).

Para Silvio Almeida (2019), "O racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para os indivíduos, a depender do grupo racial a qual pertencem" (ALMEIDA, 2019, s/p.). Deste modo, o racismo pode ocorrer para além de uma perspectiva individual, podendo se manifestar institucionalmente – por meio de decisões, conforme o caso narrado. Almeida (2019) chama a atenção para o fato de que o racismo pode ser reproduzido pelas instituições, na medida em que elas integram o próprio tecido social.

Ao mencionar a raça como critério valorativo para aumentar pena do acusado, a juíza reaviva a teoria lombrosiana presente na obra *L'Uomo Delinquente*, cujo principal argumento sustenta a existência de sujeitos ontologicamente inferiores, em razão de seu fenótipo (LOMBROSO, 1884). Ao reproduzir este discurso, a juíza nos informa a permanência da teoria etiológica e do racismo criminológico nos discursos cotidianos do judiciário brasileiro. Comprova, sob a regência da caneta e de sua autoridade, que a matriz racista de poder permanece a serviço do controle social e do disciplinamento da população negra. "Nesse contexto, o racismo passa então a ter o aval da ciência, quando se utiliza de caracteres biológicos como justificativa deste ou daquele comportamento", (AMADOR DE DEUS, 2019, p. 49).

Quero relembrar outra situação que nos compele a interseccionar o direito pelo atravessamento da raça, da classe e também do gênero para denunciar as falácias da igualdade assentes na teoria do direito e na prática jurídica do sistema de justiça brasileiro.

No ano de 2007, no município de Abatetuba, interior do Estado do Pará, uma juíza determinou a prisão de uma adolescente e a recolheu na mesma cela em que estavam mais de vinte homens também custodiados.

A atitude da juíza ganhou repercussão após as denúncias de tortura e estupros coletivos cometidos contra a adolescente na cela em que estava, virem à tona nos jornais. A menina tinha, à época, 15 anos de idade.

Foi um caso bastante emblemático porque expôs, de uma vez por todas, que o próprio sistema de justiça é violento com meninas que estão sob sua custódia, sendo capaz de violar os direitos humanos dessas mulheres, primeiro, ao prendê-las quando poderia lançar mão de outras medidas socioeducativas elencadas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e, segundo, por ignorar as especificidades que mulheres adolescentes possuem.

Esta situação, ocorrida há mais de uma década, comprometeu a vida inteira da sobrevivente que, além de ter que conviver com os traumas das violências perpetradas na ocasião, se viu obrigada a integrar o Programa de Apoio a Testemunhas[29], cuja finalidade é a salvaguarda da segurança e da integridade de pessoas que passaram por situações como essa.

Dentre as exigências deste tipo de programa tem-se o ônus de ter que alterar a identidade e passar a viver em sigilo, sob constante vigilância. Portanto, a vida da sobrevivente parece ter seguido marcada - pelos anos seguintes às violências sofridas -, pela negação de sua liberdade. “A invisibilidade está na raiz da perda da identidade” (NASCIMENTO, 2018b, p. 330).

Acontecimentos como esses, colocam em xeque o fundamento do direito liberal que afirma existir um sujeito ontológico detentor de direitos, porque é humano e a sua dignidade precisa ser protegida. Oculta o fato de que nem todas as pessoas têm a sua humanidade reconhecida. Dessa maneira, não podem ser sujeitos de direitos da lei abstrata ou protegidos por uma cultura jurídica que é pautada pela branquitude, pelo machismo e pelo descaso com a vida de quem nasceu pobre.

Isto significa dizer que as relações de poder que atravessam as instituições são definidas pela raça. Raça deve ser entendida em seu aspecto sociológico e histórico, pois ainda hoje é preciso dizer que não há nada biologicamente que determine a diferença entre brancos e negros. (ALMEIDA, 2019).

Por esse ângulo, é possível constatar que o Poder Judiciário, de forma histórica e sistemática, converte os marcadores sociais da diferença em marcadores de discriminação e de exclusão, condenando a população negra ao abismo da desigualdade em nosso país.

Contudo, a representação de que raça somente se refere à população negra esbarra em outro problema. Bloqueia a compreensão de que a branquitude também corresponde a um lugar social. Para Maria Aparecida Bento (2002), parece haver um pacto entre os brancos, o qual ela nomina de *pacto narcísico da branquitude*. Em sua visão, a expressão traduz a negação e o afastamento do problema em se racializar, para que os privilégios que a branquitude lhes confere se mantenham intocáveis.

---

[29] Para maiores informações sobre o caso, ver: <https://veja.abril.com.br/blog/augusto-nunes/a-menina-presa-numa-cela-com-20-homens-virou-testemunha-e-sumiu/> Acesso em 01 de jun. 2020.

O medo de perder esses privilégios, para Bento (2002) é o substrato psicológico que gera a invenção do negro como o inimigo – o Outro, o abjeto, o não ser, uma vez que este sujeito representa a ameaça da perda das vantagens sociais desfrutadas pelos brancos. Esse medo branco também recai sobre a possibilidade de virem a ser responsabilizados e cobrados pelas atitudes e discursos que promovem as desigualdades e a discriminação.

Assim, enquanto determinados sujeitos se esquivarem de se perceber enquanto racializados, o racismo tende a permanecer intacto. A negação em discutir raça, desde um olhar voltado a si próprio, mantém os benefícios que a posição de classe também informa. Essa análise costuma ser feita por aqueles que adotam a perspectiva do *imbricamento*[30] ou da *interseccionalidade*.

Mesmo identificando que o racismo e a discriminação existem, a maioria dos brasileiros têm dificuldade em se reconhecerem racistas, possivelmente porque não têm interesse em identificar a dimensão do privilégio que a cor da pele, quando é alva, lhes garante. Situação oposta se dá em relação àqueles que não podem negar o fardo que a raça lhes impõe, porque a pele "alvo", como diz o trocadilho rimado pelo cantor Emicida, não tem como ser esquecida por quem é negro.

> 80 tiros te lembram que existe pele alva e pele alvo
> Quem disparou usava farda (Mais uma vez)
> Quem te acusou nem lá num tava
> (Banda de espírito de porco)
> Porque um corpo preto morto é tipo os hit das parada
> Todo mundo vê, mas essa porra não diz nada[31]

E mesmo o reconhecimento da própria negritude ainda é questão em aberto em uma sociedade mitificada pela democracia racial[32]. Na visão de Beatriz Nascimento (2018b), embora o negro tenha sido participante da construção da sociedade, não raras vezes negou a sua própria origem racial.

A importância em evidenciar tais questões não diz respeito unicamente ao valor da denúncia das violações aqui colocadas. Objetivo, além de desnudar as falácias em que o direito se estrutura, chamar à responsabilidade todos aqueles que atuam junto ao sistema de justiça, em

---

[30] Sobre a ideia de imbricamento, Ochy Curiel elabora uma análise a partir das premissas decoloniais em que as diferenças sociais se assentam, afastando a metodologia interseccional em razão desta, em sua visão, não ser suficiente para analisar os atravessamentos que as diferentes posicionalidades sociais se erigem sobre os sujeitos desde a América Latina (CURIEL, 2014).

[31] O trecho da canção "Ismália", do cantor Emicida (Álbum "AmarElo"), faz menção à ação criminosa da polícia militar do Rio de Janeiro, ocorrida em 2019, responsável pela morte de Evaldo Rosa e Luciano Macedo. Na ocasião, doze militares dispararam 80 tiros contra o carro em que se encontrava o músico Evaldo e sua família. Para maiores informações, consultar matéria sobre o caso: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/11/politica/1557530968_201479.html> Acesso em 13 de ago. 2020.

[32] Para Abdias Nascimento, o conceito de "democracia racial" oculta o fato de que a cultura afro brasileira esteve submetida a uma violenta imposição de sincretização e ainda, o fato de que somente os brancos possuem qualquer direito ou poder. É, nesse sentido, uma falsa crença de que bens e direitos se encontram distribuídos igualmente na sociedade brasileira. (NASCIMENTO, [1977]; 2009).

especial, os defensores, advogados e promotores públicos. É urgente cobrarem a anulação imediata de toda e qualquer decisão como as que foram apresentadas aqui, em razão do forte teor discriminatório e racista em seu conteúdo e, ainda, em função do reconhecimento de que juízes que decidem desta forma, além de não terem idoneidade moral que os habilite ao cargo que ocupam, não têm imparcialidade e capacidade técnica para julgar jovens negros.

Não se pode mais admitir que a reparação em situações como essas continue sendo o afastamento do cargo com recebimento de proventos proporcionais, ou medida disciplinar ainda mais branda. Outra reparação justa e necessária seria tornar o ato inválido, para que as consequências destrutivas do processo e da condenação equivocada não vulnerabilizem ainda mais os acusados.

Outra consideração é a de que, tendo em vista que eventuais responsabilizações de cunho individual não são suficientes para alterar o arranjo institucional calcado na branquitude e nas violações de direitos conforme explicitei, além das responsabilizações dos autores das violências institucionais, é urgente que medidas antirracistas sejam adotadas pelo Judiciário, enquanto política pública, visando à erradicação do racismo estrutural. Do mesmo modo que cada vez mais os Tribunais têm fomentado discussões sobre gênero e direitos das mulheres[33] tanto internamente como para além dos muros da instituição[34], é necessário intersectar essas discussões às questões antirracistas.

Para que haja disrupção dos padrões racistas, a instituição deve incorporar ações que vão desde o processo de recrutamento e seleção aos cargos de juízes e servidores, passando pela reestruturação dos critérios de promoção e ascensão da carreira, voltadas à inclusão de juízes/as negros/as ao desembargo e aos órgãos de cúpula (Conselho Nacional de Justiça – CNJ; Tribunais Superiores, etc.), garantindo, dessa forma, a possibilidade de que essas instituições representem valores pautados na diversidade e na inclusão das diferenças. As ações afirmativas[35] constituem o veículo legal para que essa mudança se inicie.

---

[33] O Tribunal de Justiça do Estado do Pará por meio da Coordenadoria Estadual de Mulheres em situação de violência doméstica (CEVID) e, baseado na previsão do artigo 8 °, inciso IX, da Lei Maria da Penha, que dispõe sobre o ensino relativo aos direitos humanos, equidade de gênero, raça e etnia, têm promovido ações educativas ao corpo de servidores e também à sociedade civil, a exemplo do projeto "Mãos à obra", direcionado aos trabalhadores da construção civil. Para maiores informações, consultar: http://www.tjpa.jus.br/PortalExterno/imprensa/noticias/Informes/1004108-projeto-chega-a-4-mil-operarios.xhtml. Acesso em 12 de jun. 2020.

[34] Ressalte-se que a assimilação de parte das agendas feministas pelo Poder Público se deve às constantes mobilizações e demandas do campo feminista e dos ativismos pelos direitos das mulheres. Para maiores informações, consultar: Santos (2010).

[35] Desde 2014 há determinação legal prevendo a reserva de vagas efetivas em empregos públicos para candidatos negros e pardos. Contudo, ainda hoje há óbices administrativos para a implementação desta política afirmativa em algumas regiões e órgãos públicos. Consultar: Lei n° 12.990/2014. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm> Acesso em 01 de mar. De 2020.

No dicionário online de língua portuguesa, disruptivo tem o sentido de interromper o funcionamento normal de algo preestabelecido: "adj. que provoca ou pode causar disrupção; que acaba por interromper o seguimento normal de um processo; Que tem capacidade para romper ou alterar". (Dicio, 2020). Modificar o direito pela via da raça requer assumi-la como categoria disruptiva.

Nessa perspectiva, é urgente desvelar a lógica racista reproduzida pelo Estado por meio da lente racial. Isto é, passou da hora de decodificar o direito a partir do desvelar da raça. É preciso incluí-la como enfoque e atravessamento necessário para modificar a estrutura racista da racionalidade jurídica a fim, em última instância, de limitar a sua atuação repressiva, tendo em vista que, um Judiciário composto majoritariamente por um segmento social, cuja raça, classe e gênero, não revelam a diversidade brasileira, estará mais inclinado a atender os interesses e valores que lhes representam, promovendo um risco à garantia de direitos e promoção de justiça.[36]

Um dos papéis fundamentais do racismo tem sido negar a participação social, política e teórica de pensadores negros e de tornar ilegítima as suas contribuições (AMADOR DE DEUS, 2020). Visando romper com a tradição estruturada na invisibilização das produções negras em nosso país, o tópico seguinte intenta promover um diálogo entre Beatriz Nascimento e Zélia Amador de Deus, ativistas e acadêmicas que fizeram de suas vidas a militância antirracista de que o feminismo negro hoje é legatário.

O encontro *transatlântico* entre duas intelectuais negras e a luta antirracista

A ativista, intelectual e professora de história Maria Beatriz Nascimento (1942 – 1995), nascida em Aracajú – SE, fez sua carreira acadêmica, artística e política na cidade do Rio de Janeiro - RJ, lugar para onde sua família migrou em 1950.

Meu primeiro contato com Beatriz se deu através do documentário *Orí*, de 1989, narrado e roteirizado por ela mesma e dirigido pela socióloga e documentarista Raquel Gerber. É uma produção pouco acessada no site *Youtube*, em que se encontra disponível gratuitamente.

O documentário narra a experiência da diáspora africana, em que a população negra se viu obrigada a transmutar símbolos e significados da África para as terras brasileiras, do outro lado do Atlântico. Mas é a partir da história de vida e dos estudos de Beatriz sobre a cultura africana, que essa história é contada. Portanto, ela o faz em primeira pessoa, demarcando o lugar de onde se situa e para onde aponta o seu olhar.

[36] O Censo do Poder Judiciário (2014), informa que o percentual de servidores efetivos do Poder Judiciário, com ingresso entre os anos de 2012 e 2013 foi de 70,9% de servidores brancos e de 29,1% de servidores negros. Se em 2012, o número de homens brancos ingressantes para os cargos efetivo foi de 3.708, o número de mulheres negras, na mesma categoria de ingresso e ano, foi de 1.573. Os homens negros ingressaram ainda em menor número, totalizando 1.249 servidores efetivos do Judiciário, em 2012 (BRASIL, 2014).

Beatriz iniciou seus estudos em História, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1967, depois, realizou mestrado na Universidade Federal Fluminense (UFF), sem conseguir tê-lo concluído. Por conta de suas pesquisas, viajou para outros países a fim de reconstruir a memória diaspórica da população negra sequestrada para o Brasil.

Dentre as principais contribuições de Beatriz Nascimento, se encontra a ideia de quilombo enquanto "sistema social alternativo ao modelo vigente" cujas raízes remontam à África, segundo informa a estudiosa da obra de Nascimento, Raquel Barreto no livro *Beatriz Nascimento quilombola e intelectual* (2018), compilado que reúne textos de Beatriz Nascimento. Esta noção está presente em vários estudos de Nascimento e marca uma contraposição à maneira que os quilombos foram analisados. O quilombo de Nascimento está para além de um datado espaço de resistência territorial, tendo em vista que o aquilombar-se se manifesta no corpo e na memória.

A característica de uma História narrada em primeira pessoa também está presente na autobiografia etnográfica de Zélia Amador de Deus. Um compilado de oito textos recém-publicados, no título *Caminhos trilhados na luta antirracista* (2020). O livro aglutina os "trânsitos da voz" da autora, enunciados em momentos importantes de sua carreira, como em sua participação na III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância correlata, ocorrida em Durban, na África, até textos mais recentes publicados em revistas e proferidos em eventos acadêmicos. A oralidade é um registro que se faz presente em Zélia e, como bem destacado no prefácio de Jane Beltrão, "No Pará e na(s) Amazônia(s) as narrativas orais circulam".

Zélia, assim como Beatriz, também migrou para metrópole em busca de melhores condições de vida. Saiu de uma pequena cidade no arquipélago do Marajó, no Pará, junto de sua família, para estudar em Belém. Esse era o desejo de sua avó, que não queria para Zélia o mesmo destino de sua mãe: a gravidez na adolescência.

Hoje professora emérita da Universidade Federal do Pará (UFPA), Zélia é reconhecida internacionalmente como uma das maiores ativistas do Movimento Negro no Brasil. Ela segue na militância acadêmica produzindo textos, aulas, palestras e envolvendo-se na luta pelo acesso às ações afirmativas nos espaços em que atua. Desde 2003 Zélia luta pela inclusão da população etnicamente diferenciada na UFPA, tendo conseguido aprovar a sua proposta em 2005, três anos antes do sistema de cotas se tornar obrigatório nas universidades do Norte, até aquele momento. A sua luta por inclusão, não parou por aí. As cotas, que já abarcavam os indígenas (2009) e quilombolas (2012), foi recentemente ampliada para receber refugiados, migrantes, apátridas e vítimas de tráfico de pessoas (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 14). Atitudes que pavimentaram a

elaboração da Lei n°. 12.711/12 e Lei n°. 12.990/14, que dispõem, respectivamente, às cotas sociorraciais nos institutos federais de educação e nos concursos públicos federais.

Ainda, se hoje a Lei n°. 10.639/03, que dispõe sobre a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas e a Lei n°. 12.288/10 (Estatuto da igualdade racial) existem, é porque temos Zélia travando o bom combate contra a discriminação em nosso país.

Zélia é parte constitutiva dos feminismos negros que se firmavam no Brasil entre as décadas de 1960 e 1970. Além de ter militado em partido político de esquerda pela redemocratização do país, reivindicando a questão racial e de gênero nas pautas do partido, fundou, em 1980, a primeira entidade autônoma antirracista do Norte, o CEDENPA – Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará.

O ativismo teórico e político de Zélia ultrapassou os muros da Universidade, congregando nas ruas e em outros espaços inúmeros jovens que, sob sua orientação e inspiração, "vem contribuindo para o processo de superação do racismo, do preconceito e da discriminação que produzem as desigualdades sociorraciais, de gênero e outras" (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 29)

Zélia relembra o que sua avó costumava lhe dizer: "Não te abaixa, ninguém é melhor do que tu", todas as vezes que era ofendida na rua, a caminho da escola. "Nega do cabelo de palha de aço" e "nega do batuque" eram algumas das frases que escutava. Embora ela tenha dito não ter se ofendido quanto a esta última, já que não perdia um dia das danças e dos batuques que aconteciam em um terreiro perto de sua casa. Porém, Zélia se injuriou quando quis muito ser escolhida para dançar "La Bamba" na escola e foi rejeitada. Ao cobrar uma explicação da professora do porquê não ter sido eleita, teve como resposta: "É que na turma nós temos crianças de todo jeito, umas ajeitadinhas, outras menos, e a gente escolhe para essas atividades as mais ajeitadinhas, as mais bonitinhas" (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 10).

No entanto, Zélia não ficou ressentida por ter sido chamada de desajeitada e feia, porque "em absoluto", segundo narra, não se achava feia. Mas sim porque gostava e sabia dançar. Por isso merecia a vaga. Depois descobriu que "ajeitadinha" e "bonitinha", conforme alertado pela sua avó, eram sinônimos de gente branca. Descobriu-se preta nesse instante e, conforme relata, fez questão de levar sua pretura consigo para a vida inteira.

"Eu sou preta, penso e sinto assim", afirmou Beatriz Nascimento (2018a). Imagino que se tivesse conhecido Zélia, teria lhe dito:

> A todo momento o preconceito racial é demonstrado diante de nós, é sentido. Porém, como se reveste de uma certa tolerância, nem sempre é possível percebermos até onde a intenção de nos humilhar existiu. De certa forma, algumas destas manifestações já foram inclusive incorporadas como parte nossa. Quando, entretanto, a agressão aflora, manifesta uma violência incontida por parte do branco, e, mesmo nestas ocasiões "pensamos duas vezes" antes de reagir,

> pois (...) no nosso "ego histórico" as mistificações agiram a contento. De tal forma o preconceito racial contra o negro é violento e ao mesmo tempo sutil (...). (NASCIMENTO, 2018a, p. 45).

Ao resgatar Nascimento (2018a), como historiadora e ativista, vê-se um questionamento ao modo fragmentário como a história do homem negro foi construída no Brasil. Há fortes denúncias acerca dos estudos que se fizeram desde enfoques recortados da vivência do negro, em detrimento de análises que o considerassem como humano. Beatriz rechaça as representações literárias em que o negro sempre se encontra em posições estereotipadas e mistificadas e denuncia, a partir de sua experiência na escola e em outros momentos, como o racismo esteve presente nas obras de intelectuais como Gilberto Freyre ou em um episódio vivenciado em que um certo intelectual branco disse sentir-se mais negro que Beatriz por estudar assuntos afro-brasileiros, se julgando mais autorizado a falar sobre o negro que a própria.

A autora demonstra o caráter violento do *racismo sutil*[37], o qual se encontra presente em tal episódio e argumenta que a aproximação realizada por intelectuais e artistas brasileiros aos signos da negritude, a exemplo da participação no candomblé, não retiram do negro a sua identidade racial, tendo em vista que a cor é o principal dado de identificação e de automática associação com o signo da inferioridade.

Ainda nesta perspectiva, Beatriz reforça o alerta prenunciado por Guerreiro Ramos, sobre o etnocentrismo socioantropológico brasileiro (BERNARDINO–COSTA, 2019). Contrapõe-se a certa intelectualidade brasileira que, em sua visão, a pretexto de desenvolver estudos sociológicos e antropológicos críticos sobre a história da diáspora africana, permanece reificando o lugar social ocupado pelo negro, reduzindo-o à experiência da escravidão. Não raras vezes, ainda hoje o povo negro segue representado como sendo unicamente a reminiscência de um período sombrio. Excepcionalmente é reconhecido enquanto potência criativa ou participante da cultura nacional por aqueles pertencentes à elite branca do saber.

Para Beatriz Nascimento (2018b) existe o desejo de não ter vivido a experiência do cativeiro. Questiono-me se as prisões da miséria e do cárcere não correspondem ao cativeiro contemporâneo. O racismo penetra na linguagem jurídica com a finalidade de controlar a população negra e de aprisioná-la quando escapam a este controle.

Importa destacar que o controle das forças públicas sobre as mulheres negras, historicamente se deu de maneira diversa em relação ao exercido sobre os homens. Conforme informado por Fernanda Silva (2020), sobre as mulheres negras recaíam os signos da desordem e da incivilidade, o que as tornava alvo das polícias no período pré–abolição.

[37] Para entender melhor o episódio vivenciado por Beatriz Nascimento e a ideia de "racismo sutil", conferir a obra *Memória da Plantação: episódios de racismo cotidiano,* de Grada Kilomba (2019).

A partir de registros policiais e de jornais entre os anos de 1870 a 1888 a pesquisadora demonstra que os processos de racialização e sexismo incutidos no imaginário social, se forjaram desde os estereótipos que associavam a mulher negra à vulgaridade, à obscenidade e ao tumulto. Essas mulheres eram julgadas pelo fato de "estarem por si" transitando e trabalhando nos espaços públicos em meio à sociedade escravista, cuja domesticidade era reservada somente às mulheres brancas[38].

Uma das maneiras de resistir ao excessivo controle se dava por meio dos divertimentos. As manifestações caboclas e negras, a exemplo do samba, do maracatu, do bumba meu boi e do carnaval, simbolizavam espaços de liberdade. A dança, o batuque e o tambor eram, nesse sentido, expressões de resistência da *cidade negra* (SILVA, 2020).

Ao reconstruir os papéis e lugares que ocupavam os corpos negros no século XIX, Fernanda Silva (2020) demonstra que a contraface do exercício de liberdade do povo negro é o controle de seus corpos. Tanto que anterior à inscrição da cultura punitiva via criminalização de condutas, a qualquer atitude classificada como *indocilidade* ou *insubmissão* pela população negra, se aplicavam as normas do código de posturas da época. Toda conduta que ameaçasse a moralidade da elite e da classe média era perseguida e silenciada.

Por isso, é importante a compreensão de Beatriz Nascimento (2018b) sobre os quilombos para além do território físico. O sentido do aquilombar-se - poder que cada um traz consigo -, pode ser o entendimento necessário para que o direito seja interpelado pela raça, a fim de que se modifique mediante a ação de quem resiste e cobra o reconhecimento do espaço que cada homem e mulher negra ocupam neste país.

Ao trazer as narrativas sobre o racismo vivido e denunciado por Zélia Amador de Deus e Beatriz Nascimento, busco situar que a percepção delas erigiu um novo olhar que é antirracista e também feminista, o qual se encontra presente no campo feminista contemporâneo, no movimento negro e nas organizações políticas de que fizeram e fazem parte. No caso de Beatriz, falecida no ano de 1995, tais ensinamentos são o nosso legado. Em relação à Zélia são lições vivas de quem ainda pulsa e dança pela conquista de uma sociedade antidiscriminatória.

Objetivei, nestas linhas, promover um encontro *transatlântico* entre duas intelectuais que não sei se tiveram a oportunidade de dialogar sobre as questões aqui tratadas. Penso que esta conversa, caso não existisse apenas na minha imaginação, provavelmente teria sido longa, afinal Beatriz e Zélia têm muito em comum, pois compartilharam gostos e utopias afins. Ambas, artistas, flertaram com a poesia e com o teatro. Vieram das margens de um Brasil profundo e se fizeram

---

[38] Sobre os arquétipos racistas da mulata e da mãe preta, ver o clássico Racismo e Sexismo na cultura Brasileira, de Lélia Gonzalez (1984).

escutar porque carregaram consigo a marca da voz que não se cala diante das injustiças. Seus ativismos e contribuições teóricas fornecem possibilidades de transformação das práticas jurídicas e ensino do direito.

Por fim, é importante dizer que toda situação de violência implica em resistência. São contrafaces da mesma moeda. As histórias de vida e os esforços políticos empreendidos por estas pensadoras, em prol da coletividade, informam que o nosso destino não está fadado à dor e ao sofrimento e sim à potência transformadora que só a luta nos garante.

Considerações finais

Inspirada pelas vozes que aqui ecoam, o objetivo central enunciado não é o de contrapor o mito de fundação patriarcal que institui o direito, por outro que reforce essencialismos associados à feminilidade. Seguindo os trilhos antirracistas deixados pelas pensadoras que me auxiliam na construção deste trabalho, a ideia é recolocar as mulheres negras no centro da história, evidenciando o impacto de suas atuações localizadas no tecido social brasileiro, especialmente como agentes de transformação da tradição colonial que molda o direito e a cultura jurídica nacional, por meio de seus respectivos ativismos, vivências e contribuições teóricas de matizes interdisciplinares.

Interpelada pela provocação de Sueli Carneiro (2019) quando refere que o movimento feminista precisa ser enegrecido, enegrecer o direito e a cultura jurídica brasileira no sentido que proponho, significa desnudar a falácia da igualdade formal, abstrata e universalista da tradição teórica do direito, bem como as repercussões destrutivas que ocasionam, para, então, modificá-la. Tendo em vista que o racismo é considerado um dos principais vetores de estigmatização, de encarceramento e de letalidade policial direcionada à juventude negra, a inclusão da raça é determinante para que esta ruptura aconteça, tendo em vista que o direito é feito por e direcionado aos sujeitos de carne e osso, cujas histórias de vida e pertença são diversas.

Não obstante, é crucial destacar que a tentativa de incutir nas leis e nos discursos do Estado valores pautados na diferença e na diversidade étnica e racial do Brasil, é muito anterior às propostas aqui trazidas. A luta pela igualdade substancial e a afirmação da cidadania àqueles a quem estes direitos sempre foram negados, remonta à luta de juristas do século XIX, a exemplo de Luiz Gama, ícone da peleja abolicionista, tal qual sua mãe Luísa Mahin. Mahin é também personagem notável das insurgências pela liberdade, tendo atuado na Revolta dos Malês, de 1835.

Da mesma forma que essas reivindicações remontam ao passado, os contornos do racismo e da colonialidade se atualizam constantemente no presente, compelindo novas rebeliões

à insurgência. Hoje, fundados na crítica discursiva e no enfrentamento pautado na conscientização, novos personagens se somam a esta luta histórica, pois "dos Brasis que se faz um país de Lecis, Jamelões, são verde e rosa as multidões"[39] .

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cad. Pagu** [online]. n.43, p.13-56, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332014000200013&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em 08 de ago. 2020.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse Tecendo Teias na Diáspora:** uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult/ PA, 2019.

__________. **Caminhos trilhados na luta antirracista.** 1° ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A Soberania Patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher. **Revista Seqüência**, n°. 50, p. 71-102, jul. 2005.

__________. **Pelas mãos da criminologia:** o controle penal para além da (des) ilusão. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal:** introdução à sociologia do direito penal. Tradução de Juarez Cirino dos Santos. 3°ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BATISTA, Vera Malaguti. **Introdução crítica à criminologia brasileira**. Rio de Janeiro: revan, 2011.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos do racismo:** branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese (Doutorado), Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2002.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2° ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. Marcos Chor Maio (Org.). São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

[39] Trecho de *História de ninar gente grande*, samba enredo da Mangueira, de 2019, composto por Deivid Domênico e outros. Disponível em: < https://www.letras.mus.br/samba-concorrente/mangueira-2019-deivid-domenico-e-cia/>. Acesso em 14 de ago. 2020.

BRASIL, Conselho Nacional de Justiça. Censo do Poder Judiciário: VIDE: Vetores iniciais e dados estatísticos. Brasília: CNJ, 2014.

CAMPOS, Carmen Hein de. **Criminologia Feminista:** teoria feminista e crítica às criminologias. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. (Org.). **Pensamento feminista:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill**.** Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. In: **Parágrafo.** v. 5, n. 1. Jan/jun, 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/07/01.pdf>. Acesso em 14 de jul. 2020.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. 1° ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, 1991.

CURIEL, Ochy. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. In: **Tejiendo de otro modo:** Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. pp. 325 – 334.

Dicio. **Dicionário online de português.** Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: < https://www.dicio.com.br/disruptivo/>. Acesso em 11 de ago. 2020.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo: uma história a ser contada. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. (Org.). **Pensamento feminista:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. 2°ed. Brasília: Brado Negro, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

IPEA – Instituto de Pesquisa Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública (Org.). **Atlas da Violência 2019**. Brasília; Rio de Janeiro: IPEA;FBSP, 2019. Disponível em: < https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>. Acesso em 16 de ago.2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação:** episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LOMBROSO, **Cesare. L'uomo delinquente**. 3° ed. Turim: F. Bocca, 1884.

MONTENEGRO, Marília. **Lei Maria da Penha:** uma análise criminológico crítica. 1° ed. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

MORAIS, Rômulo Fonseca. **O extermínio da juventude negra:** uma análise sobre os "discursos que matam". Rio de Janeiro: Revan, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. Democracia racial: mito ou realidade? In: **Geledés**, 2009. Trecho de tese apresentada ao II Festival de Artes e Culturas Negras e Africanas (Festac)[1977]. Disponível em: https://www.geledes.org.br/democracia-racial-mito-ou-realidade/ Acesso em 12 de jun. 2020.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Por uma história do homem negro. In: NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual:** possibilidade nos dias da destruição. 1° ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018a.

__________. Transcrição do documentário Orí [1989]. In: NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual:** possibilidade nos dias da destruição. 1° ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018b.

NUNES, Augusto. **A menina presa numa cela com 20 homens virou testemunha e sumiu.** Veja [*online*]. Disponível em: https://veja.abril.com.br/blog/augusto-nunes/a-menina-presa-numa-cela-com-20-homens-virou-testemunha-e-sumiu/ Acesso em 01 de jun. 2020.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo.** Tradução de Paula Vaz de Almeida. 1°. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

SANTOS, Cecília MacDowel dos. Da Delegacia da Mulher à Lei Maria da Penha: Absorção/tradução de demandas feministas pelo Estado. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 89, 2010, pp. 153-170. Disponível em: < https://journals.openedition.org/rccs/3759> Acesso em: 13 de jan. 2018.

SILVA, Fernanda Lima. **Dançar em praça de guerra: precariedade e liberdade na cidade negra** (Recife, 1870-1888). Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília –UNB, Brasília, DF, 2019, f. 191. Disponível em: < https://repositorio.unb.br/handle/10482/37936>. Acesso em 16 de ago. de 2020.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: WERNECK, Jurema (org.). **Mulheres Negras:** um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Criola, 2010.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Criminología:** aproximación desde um margen. Bogotá: Temis, 1988.

Artigo

Uma vista do interior: perspectivas da luta antirracista das mulheres negras brasileiras da cidade de São Paulo

Marina Oliveira Barbosa
Mestre em História da Arte (UNIFESP) e Doutoranda em Antropologia Social (USP)

Resumo: O presente artigo busca analisar a trajetória política de mulheres negras na luta antirrascista na cidade de São Paulo, e como esses movimentos espiralares da história possibilitaram a construção de um corpo de luta e resistência da autora, negra, mulher, paulistana, pesquisadora e amante do movimento, enquanto instrumento de transformações sociais dos espaços. Dessa forma, a partir da auto antropologia busca-se observar e sentir a cidade em suas complexidades, relacionando-as com as singularidades e subjetividades de corpos femininos negros da história e suas relações materiais, educacionais e situações simbólicas alcançadas e agora reverberadas na atual contemporaneidade.

Palavra-chave: mulheres negras; luta antirrascista; cidade de São Paulo.

A view from inside: perspectives of anti-racist struggle by brazilian black women city of São Paulo

Abstract: This article seeks to analyze the political trajectory of black women in the anti-racist struggle in the city of São Paulo. And how these spiral movements of history made possible the construction of a body of struggle and resistance of the author, black, woman, from São Paulo, researcher and lover of the movement, as an instrument of social transformation of spaces. Thus, based on self anthropology, we seek to observe and feel the city in its complexities, relating them to the singularities and subjectivities of black female bodies in history and their material, educational relationships and symbolic reverberations achieved in the current contemporaneity.

Keyword: black women; anti-racist struggle; Sao Paulo City.

Caminhar pela cidade de São Paulo é um desafio diário, caminhar por São Paulo, sendo mulher, é um desafio duplo e, sendo mulher preta, torna-se um desafio triplo. O Atlas da Violência no Brasil[40], relativo a 2018, constituído a partir de dados do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, aponta que, uma mulher foi assassinada a cada duas horas o que totaliza o número de 4.519 mil mortes. Com uma redução de 8,4% de assassinatos entre os anos de 2017 e 2018, os números são nítidos ao revelarem que não há o que se comemorar. Para além de uma ínfima queda dos números da violência, demonstrando urgência de discussão sobre o assunto, a redução de homicídios carrega outra problemática, contempla apenas mulheres brancas. Em relação às mulheres negras, a pesquisa revela que entre 2008 e 2018 a taxa aumentou em 12,4%, o que indica ampla desigualdade racial no país, comprovando, portanto, a manutenção da letalidade sobre corpos negros.

Segundo o IPEA, temos uma marca de 68%, ante o número total, de mulheres negras assassinadas, isto é, uma taxa de 5,2% de mortalidade em 100 mil habitantes. Já a taxa de mortalidade de mulheres não negras apresenta o número de 2,8/110mil habitantes - menos que o dobro em relação ao primeiro grupo. Não quero com isso reduzir a problemática de ser mulher em um mundo patriarcal, machista e nem tampouco fragmentar a luta feminista. Contudo, considero importante ressaltar, que, em nossa sociedade, as mulheres brancas e negras não são tratadas da mesma forma e isso não somente em relação à violência, mas também à escolaridade, renda, situação empregatícia[41] e afetividades. Essas indicações evidenciam que não é possível realizarmos um debate profundo e honesto acerca de gênero se desconsiderarmos a questão étnico-racial.

Devido a isso, enfatizo que a reconstituição do meu caminhar está assentada em três pontos que considero importantes e interdependentes, não podendo, dessa forma, ser entendidos isoladamente. Primeiro ponto: o ato de caminhar, para mim, é sempre um prazer, pois poder respirar a rua é um exercício criativo, sensível e faz com que me sinta pertencente a diferentes espaços. Segundo ponto: caminhar, enquanto mulher requer muita atenção, pois certas violências cotidianas e constantes são oriundas do machismo e da misoginia. Terceiro ponto: caminhar politicamente, enquanto mulher negra e pesquisadora, requer coragem, pois é preciso ter uma voz

[40] Os dados estão disponíveis em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020. Acesso em 30 de jul. 2021.

[41] De acordo com a pesquisa realizada pelo Departamento Interisindical de Estatística e Estudos Econômicos – DIESE - a partir de dados do IBGE, o ano de 2020 intensificou a diferença empregatícia entre a população branca e negra. A crise sanitária causada pela COVID19, aumentou a porcentagem de desemprego em contexto geral, contudo, acentuada racialmente. Não obstante, antes da pandemia a colocação empregatícia da população negra já apresentava inúmeros obstáculos demarcando a discrepância racial nas colocações e exclusões pelo mercado de trabalho. Alguns números podem ser vistos em: https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2020/boletimEspecial03.html. Acesso em 30 de jul. 2021. Já em relação a base salarial, pode-se afirmar que mulheres negras recebem menos que todos os outros grupos, a saber homens e mulheres brancas e homens pretos. Os dados apresentados no Jornal Nexo explanam a situação e podem ser consultados em: https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/11/13/A-desigualdade-racial-do-mercado-de-trabalho-em-6-gr%C3%A1ficos. Acesso em 30 de jul. 2021

ativa para se defender, cobrar, exigir e exercer os direitos duramente conquistados, fazendo com que até um simples passeio pela cidade seja um ato feminista e antirracista.

Em relação a estes três pontos, lembro-me de uma cena do documentário *Daquele Instante até Hoje*[42], sobre a vida e trajetória artística do cantor e compositor Itamar Assumpção, no qual sua filha Serena Assumpção conta que, ao perguntar ao pai sobre o movimento negro, ele balançava todo o corpo e dizia: "eu sou o movimento negro". Identifico-me com essa concepção de movimento em que meus passos são um levante político negro e, mesmo que queira me desvincular da política, o ato de movimentar-me, ir de minha casa até a esquina, já pode ser considerado um ato político, pois não estar trancafiada é, de certa forma, uma afronta ao racismo diário. Circular com meu corpo negro nos espaços urbanos é resistir às imposições e às segregações do racismo, pois me faço presente em locais que, inclusive, não foram pensados para mim, como é o caso da Universidade. Sendo assim, ser uma mulher negra e acadêmica constitui um contraponto a uma lógica social que busca impossibilitar o acesso democrático à educação superior no país.

Os anos 2000 concretizam resultados importantes das lutas e pressões sociais no que concerne a ampliação de vagas no Ensino Médio e nas Universidades públicas e privadas. As novas formas de ingressos para o Ensino Superior como o sistema da lei de cotas[43], ENEM e o Programa Universidade Para Todos (PROUNI), foram políticas educacionais que sem dúvida ocasionaram uma expansão da educação superior no país.

As cotas raciais passaram a ser um direito constitucional em 2012, contudo, vale lembrar que desde os anos 2000 a Universidade Estadual do Rio de Janeiro já aplicavam tal política. E para Nilma Lino Gomes, professora e ex-ministra do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos do governo petista de Dilma Rousseff, as cotas podem ser entendidas como uma ação democrática, e que a partir delas é possível visualizar e praticar as pluralidades, ou seja, são instrumentos de lutas antirracistas e medidas políticas para correção e superação das desigualdades raciais do país.

Este período combina com minha entrada na Universidade de São Paulo[44]. Contudo, à época, a universidade sem aderir aos sistemas de ações afirmativas para novos ingressos, revelou a mim a branquitude acadêmica, pois circulava espaços e ocupava uma cadeira na sala de aula sendo

[42] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=be2n1tpJjf0.
[43] É importante salientar que um dos fatores principais para o aumento de alunos negros nas Universidades, principalmente as Federais se deu devido as ações afirmativas, como a lei de nº 12.711, lei de cotas raciais, por unanimidade, consolidadas constitucionalmente em 2012; sua vigência foi capaz de revelar, fomentar e construir um outro cenário racial nas instituições do Ensino Superior Público brasileiro.
[44] É importante salientar que a Universidade de São Paulo passou a adotar as cotas raciais para pretos, pardos e indígenas no sistema de ingresso dos cursos de graduação apenas em 2018. E meu ingresso na Universidade se deu em 2012.

a única mulher negra de uma turma de aproximadamente 100 alunos, acompanhada apenas por mais dois homens pretos.

Encomendada pela Revista Quero Bolsas, a pesquisa sobre a entrada de alunos pretos e pardos nas Universidades brasileiras apresentou um acréscimo relevante de alunas e alunos negros nas Universidades nesses últimos anos. Contudo, esse número não é equânime à nossa realidade populacional. Com levantamento de dados do IBGE -Instituto brasileiro de Pesquisa e Geografia, a pesquisa mostra que entre 2010 e 2019 houve um crescimento de 400% de alunos negros nos cursos superiores, o que mesmo sendo um número aparentemente alto, temos uma porcentagem de 38,15% de matriculados negros, ou seja, um número ainda abaixo de uma representatividade negra.

Sem cair na malha sobre a permanência destes estudantes no espaço acadêmico, assunto o qual não pode ser ignorado e que discutirei com mais profundidade em outro momento, gostaria de pontuar que meu corpo contraria estruturas racistas e persiste no espaço universitário. E mesmo com inúmeras dificuldades, considero que meus passos foram largos e o meu caminhar um ato revolucionário, pois é inegável que a Universidade ainda é um território restrito para a população pobre, principalmente preta e, logo, restrita a mim.

O ato de caminhar, sendo uma negra, estudante e feminista, (re)significa o meu status diante de estruturas discriminatórias, me anuncia e enuncia meu lugar de fala no mundo. Coloca-me na posição do "eu" tão bem trabalho por Krada Kilomba (2019). Isto é, memória, continuidade e vida que será contata por mim, pois dessa vez não serei o "outro", objeto estudado, desenhado e descrito por olhares externos e sem sentimento real do que é ser vestido por uma pele negra. A consciência subterreneizada, se eleva, e o trauma do racismo apontado por Krada ao trazer Frantz Fanon (KILOMBA, 2019. p. 40) em seu texto ganha traços conscientes e de valorização da história, capacidades e riquezas em escrever mais um diário de guerra e paz assim como Carolina Maria de Jesus[45].

Registro, nesse artigo, algumas singularidades das mulheres negras, principalmente daquelas de minha classe social, oriundas de famílias trabalhadoras e moradoras de bairros populares. Dessa forma, por entender que minha percepção sobre a academia está imbricada em minhas posições políticas, considero que a presença e o movimento do meu corpo conscientemente negro em um ambiente historicamente excludente não apenas questionam esse espaço, mas também se propõe a reconstruí-lo, ao me afirmar como uma sujeita de conhecimento e de

[45] Maria Carolina de Jesus (1914-1977) mulher negra, escritora, poeta, escreveu o livro uma Quarto de despejo: Diário de uma favelada, e outros, onde conta o seu cotidiano em como é ser mulher, preta, pobre e favelada na cidade de São Paulo.

resistência, e não como um indivíduo coisificado e hiperssexualizado, como dita o imaginário racista.

Com isso, retorno a ideia de saberes localizados de Donna Haraway (1995), onde a construção da objetividade é parcial. E que todos os olhares advêm de um corpo e, portanto, toda visão é corporificada. Por isso, exige-se dela uma posição a qual a localiza tanto social quanto politicamente. A importância de me localizar no espaço e território, me faz espaçóloga[46] e, sendo eu, mulher negra de pele clara, me sinto na necessidade em discutir o assunto de forma a demonstrar as feridas do racismo e suas complexidades a partir da cor. Um mergulho raso, mas necessário para compreensão e extensão sobre o circundear da descolonização do olhar, cuidar e nos aquilombarmos visto que negras somos, negros seremos diante qualquer sociedade e olhares brancos.

Virginia Leone Bicudo (2010) afirma que o fato de alguém ascender socialmente, seja por meio dos estudos ou do trabalho, não apaga as marcas e as distinções sociais relacionadas à cor da pele dessa pessoa. A autora evidencia tal fato em uma pesquisa pioneira, realizada na cidade de São Paulo, na década de 1940, sobre os impactos psicológicos do racismo em pessoas pretas e pardas de diferentes classes sociais. Bicudo (2010), ao entrevistar negros de distintas classes sociais, identificou entre eles um forte sentimento de inferioridade em relação ao branco, independentemente da posição social ou dos ganhos materiais que estes interlocutores negros tivessem obtido. Segundo Bicudo, a internalização desse sentimento de autodepreciação, por parte da população negra, é uma decorrência direta do processo histórico de discriminação e de opressão racial que essas pessoas viveram. Dessa forma, para Bicudo, a questão étnico-racial é um elemento decisivo, mais do que o da classe social, na busca por entendimento das características e dos problemas, das dinâmicas sociais brasileiras.

Segundo Bicudo:

> Quanto mais subimos nas classes sociais, tanto mais aumenta a consciência de cor e tanto maior o esforço despendido para compensar o sentimento de inferioridade. Ao mesmo tempo em que se empenham em desenvolver valores pessoais, para eliminar a concepção desfavorável, procuram a autoafirmação na conquista da aceitação incondicional por parte do branco. Consequentemente resulta uma luta por status social mais árdua, dadas as barreiras das distâncias sociais na linha de cor. (...) obtêm ascensão social os indivíduos de cor dotados de inteligência e que desde a infância tiveram estímulos sociais nos contatos primários com brancos. Entretanto, a ascensão ocupacional não confere ao preto o mesmo status social do branco, consideradas as restrições demarcadas na linha de cor, ao passo que o mulato garante sua inclusão no grupo dominante, embora em sua personalidade permaneçam as consequências do conflito mental. (Bicudo, 2010, p.160).

[46] Termos aprendido a partir de trabalhos e seminários do pesquisador Wallace Lopes que sugere leituras e aprendizados do geógrafo brasileiro Milton Santos (1926-2001).

Quando Bicudo nos fala que o "mulato garante seu lugar na classe dominante", entendo que a discussão pontua o quanto o país se utiliza da padronização de cores e corpos ideais, concepção herdada de nossa construção escravista e com ela um legado da democracia racial e da miscigenação como forma plausível para "melhorar" a raça e, consequentemente, as esferas sociais do país. A pele mais clara, os cabelos menos crespos e os traços menos marcados por formas largas, possuem então uma maior facilidade, ou melhor, um menor incômodo, para circular em determinados ambientes. Contudo, não acredito que a inclusão, aparentemente menos restrita, assegure uma garantia de permanência e tampouco possibilite uma posição de paridade comparada à população branca. O racismo é capaz de excluir e agregar negros a fim de esconder-se, isto é, ele escolhe os ambientes, momentos e pessoas para ocuparem posições. Contudo, a integração muito bem elaborada não exclui o racismo incrustrado na própria "integração", nem fora dela.

Por exemplo, em 2014 a modelo Nayara Justino, mulher negra escura, foi escolhida em voto popular para representar a "globeleza", musa do carnaval. Porém, como mulher negra de pele escura e com cabelos crespos, teve um alto índice de reprovação dos telespectadores, que a ofenderam de forma excessivamente agressiva e com frases racistas. A Rede Globo de Televisão acatou o pedido de seus espectadores e trocaram Nayara Justino por Erika Moura, mulher negra de pele clara e traços mais afilados – a mudança passou pelo crivo dos então espectadores. O que quero dizer com isso? Ambas as mulheres escolhidas para ocupar o cargo de musa do carnaval da emissora televisiva Rede Globo são negras, contudo, uma de pele mais escura que a outra. Ou seja, a preferência por peles mais claras, dão ao público a ideia de miscigenação e, portanto, uma ideia da aproximação com a branquitude e, assim, uma concepção mais aceitável dentro do então padrão de beleza.

No entanto, me parece que a beleza exaltada e direcionada a Erika Moura não se estende para outros momentos fora dos dias de carnaval. Ou seja, não a vimos em campanhas publicitárias diversas, programas de TV, entre outras formas que apresentassem sua imagem. Dessa forma, a presença negra não está diretamente ligada ao poder de permanência nos variados postos que ocupam, assim como não apaga seu status "cor". O caso de Nayara Justino e Erika Moura é apenas um exemplo para demonstrar que o racismo opera de forma sútil e, por isso, causa uma confusão identitária de pertencimento e não pertencimento social.

Lélia Gonzales (1984), escrevendo sobre quais lugares as/os negras/os ocupam no imaginário da população brasileira, observa que há a objetificação da mulher negra escura e a hipersexualização da mulher negra de pele mais clara. A autora levanta a problemática sobre lugares de pertencimentos e como eles funcionam na nossa sociedade. Discutindo o tema a partir do carnaval brasileiro, a escritora elabora um pensamento muito bem desenhado sobre como essa festa

ocasiona uma confusão mental nas mulheres negras onde ora se veem como personagens principais da história, idealizadas, vistas, elogiadas, mas ao fim do evento são esquecidas, voltam para seus trabalhos subalternizados, são consideradas não tão bonitas e preteridas.

No caso discutido acima, nota-se exatamente isso, um apagamento rápido de um momento ilustre e privilegiado da mulher negra no âmbito social. Essa dualidade não só atinge todas as mulheres negras, mas atinge de forma muito mais direta as mulheres negras de pele escura, como Nayara Justino que, por sua vez, sofreu uma violência racial extrema, ainda que ocupando um lugar destinado às mulheres negras. A exclusão demarcada da mulher negra mais escura, mesmo em uma festa na qual é considerada de valor e para a valorização da cultura negra, nos mostra como a sociedade e sua construção cultural voltada ao "outro" é frágil e mentirosa.

Para Gonzales (1984), a mulher negra escura não pode ocupar outros papeis na sociedade brasileira porque está sempre ligada à imagem solidificada da "mãe preta", da mulher que cuida, dá amor, o lugar de mãe. Do outro lado, a negra mais clara, mestiçada, ocupa um imaginário focado na sexualização. A história e sua fixação na contemporaneidade prejudicam outros rumos para as mulheres negras, que passam a ter caminhos mais longos e tortuosos para a compreensão e aceitação de si. Com isso, mesmo ocupando lugares de prestigio as/os negras/os não estarão condicionadas/os a vantagens que os coloquem na posição "dominante" ou de igual às pessoas brancas, ainda que, inegavelmente, poderão ser mais "aceitos" em determinados lugares que as/os negras/os de pele escura.

A produção de discussão, compreensão e debates sobre os diversos assuntos relacionados à população negra, mas, mais especificamente a produção de pesquisa e trabalhos desenvolvidos por mulheres negras sobre a questão de gênero e raça, pode evidenciar especificidades de olhares singulares, mas também perspectivas similares sobre e entre elas.

Nesse sentido, Fernanda Kalianny Martins Sousa (2016) relata que ao pesquisar a trajetória da cantora Leci Brandão, notou que havia semelhanças entre sua própria história de vida com a da artista. O fato de Sousa ser, como Leci, uma mulher negra e lésbica faz com que ambas compartilhassem dificuldades, desafios e lutas, por meio desta ligação racial e de gênero. Este texto relata, portanto, minha interação com a rua, academia e transeuntes, mas sem isolar da ideia de que outras mulheres negras, por serem mulheres e negras, compartilham ou compartilharam do mesmo universo feminino negro e racista dessa e nessa cidade.

Em seu texto Sousa cita Anne Mcclintock, para explanar sobre as categorias de raça, gênero e sexualidade, marcadores que para elas não podem estar separados no âmbito da pesquisa e da experiência, devendo ser entendidos "em relação entre si e através dessa relação – ainda que de modos contraditórios e em conflito" (MCCLINTOCK, 2010 in SOUSA, 2016, p. 22). Sousa

destaca a importância dos marcadores sociais das diferenças, pois é a partir deles que se compreende e se apreende sobre o mundo real, levando em conta as especificidades "históricas e culturais" (STARLING & SCHWARCZ, 2006 in SOUSA, 2016, p.22). Isto é, as questões de gênero e raça necessitam ser estudadas de forma conjunta, pois dialogam de forma intrínseca e enquanto marcadores sociais das diferenças.

Seguindo caminhos abertos por tantas mulheres negras que amaciaram minhas pisadas, avisto imagens que ora me fazem persistir para que as feridas coloniais cicatrizem, ora consigo sentir que alguns remédios já estão fazendo efeito sobre elas. Enquanto mexo cada osso que constrói a estrutura esquelética de meu corpo, percebo o suor descer pelo meu rosto enquanto enxergo graffitis com obras de representações da população negra; de forma a valorizar cada curva dos fenótipos largos dos rostos, lábios e nariz – figuras grandes que reinam os muros de SP e enaltecem minha alma. Escuto gritos da favela com os Racionais Mcs, e caminho igualmente com minha bombeta e moletom, inauguro e reforço minhas escutas com novas ocupações negras estudantis no centro da cidade, e músicas negras na boca de todos que, em ambientes com palcos e plateias grandes, ressoam outros ares. Filmes de minha terra de cineastas negros, como Renato Cândido, em cartazes nos espaços públicos, além de sedes de teatros das Capulanas (Cia de Teatro Negro), grupo de mulheres negras feministas e suas artes bailando diversos territórios que vão das periferias a espaços de classe média, desfilam ruas com suas peças afrofuturistas, corroboram para mais uma vez uma imagem de mim, não minha, mas que sendo negra me representa por si e por nós, que somos negras e negros.

Penso o quanto a arte potencializa o que bell hooks (2019) chama de "lugar de resistência". Para a autora, o olhar pode ser o instrumento crítico e opositor a todo o sistema de colonização, seu controle e dominação sobre os corpos negros. Ao falar sobre os aparatos de controle, hooks, vê no olhar a possibilidade de reconstrução do imaginário, ou seja, precisamos entender e nomear o que vemos. Observar o outro e a nós mesmos nos faz críticos do sistema segregador que a partir da imagem sistematiza e configura imaginários inferiorizantes sobre a população negra. A valorização da raça, segundo a autora, foi construída a partir de contextos da imagem, a saber o cinema, ela nos revela que parte da população negra viu ali uma forma de contestar a representação da negritude. A presente desumanização, jocosidade e elevação da supremacia branca davam aos olhares negros outro lugar, pois criticamente conscientes estabeleciam distância do que viam, assistiam e presenciavam nas artes.

Outro ponto levantado pela autora é que os críticos que trabalhavam as questões dos olhares negros opositores sobre as artes demarcadamente racistas nos Estados Unidos, pouco se

preocupavam com as questões de gênero. E entre as mulheres negras havia o silenciamento imposto. Sobre a produção de mulheres no cinema a autora escreve:

> Teresa de Lauretis, baseando-se na obra de Monique Wiiting, chama a atenção para o "poder que têm os discursos de violentar as pessoas, uma violência que é material e física, embora produzida por discuros abstratos e científicos, bem como pelos discursos da mídia" (hooks 2019, p. 220).

Adriana Paixão (2015), mulher negra, atriz e cientista social, ao trabalhar com a representatividade das mulheres negras no Teatro Negro, destaca a atuação das mesmas em todo o processo de construção e legitimação da arte como ambiente também possível para população negra e não com papeis inferiorizantes, mas de protagonismo. Com amplo trabalho de pesquisa sobre o TEN (Teatro Negro Brasileiro), ela evidencia o quanto a imagem feminina negra foi invisibilizada enquanto agente de resistência e luta no espaço artístico. Com destaque nas décadas de 1940 e 1950, Paixão (2015) nos escreve que tal acontecido gerou uma lacuna na história das artes do palco e televisão e afetou diretamente o imaginário das mulheres negras brasileiras. De acordo com Paixão, tanto o TEN como outros ambientes artísticos e antirracistas, promoveram um ofuscamento feminino provocado, parcialmente, por relatos e destaques gerais masculinos, os quais lançaram uma névoa sobre todo o protagonismo e o movimento de luta das mulheres negras.

Compreende-se, portanto, que não há uma ausência de resistência ou participação das mulheres negras nos mais variados âmbitos sociais, mas, sim, estratégias de dominação que buscam invisibilizá-las. Tais leituras levaram-me a um aprofundamento sobre quais foram as caminhadas das mulheres negras em São Paulo e como me encaixo nesse levante negro, no sentido de pensar como todas as mulheres negras de hoje podem de alguma forma se fortalecer e florir percursos um tanto quanto mais macios devido a outras mulheres que pouco são referenciadas ou lembradas nas histórias.

Kia Lilly Caldwell (2000) escreve e compara a situação das mulheres do Canadá, da Inglaterra e dos EUA com a das mulheres brasileira. A autora destaca em seu texto a invisibilização das mulheres negras no campo de estudos e pesquisas da mulher brasileira. Com o movimento de mulheres não brancas (*women of color*), a autora se atentou a avaliar se ele teve, ou não, interferência no processo de mudança, conscientização ou complementação aos movimentos de luta feministas no Brasil. De acordo com Caldwell (2000), a década de 1970 demonstrava uma reformulação sobre o que é ser mulher. Tal reformulação adveio da união de mulheres africanas, caribenhas e asiáticas que desafiaram modelos unitários de gênero e reivindicaram uma discussão sobre o que é "ser mulher" fora de questões hegemônicas. Sua luta relacionava e discutia as pautas femininas incluindo a questão de raça, etnia, classe e sexualidade, afastando, consequentemente, discussões unitárias pré-estabelecidas e tradicionais elaboradas pelas feministas brancas nas décadas de 60 e 70. Para

elucidar sobre este novo movimento feminista a autora cita o trabalho de Patrícia Hill Collins, Debora King e Cheia Sandoval, as quais defenderam a multiplicidade da consciência, ou seja, a compreensão sobre norte americanas brancas e não brancas. Para a autora, a discussão sobre o feminismo e a especificidade das mulheres negras chegou tardiamente ao Brasil e teve, de fato, forte influência e inspirações nas lutas norte americanas.

A luta da mulher negra no Brasil adquiriu maior espaço no final da década de 70 para 80. Nesse período, congressos, colóquios e outras atividades culturais de educação e pesquisas ganharam mais corpo no país. Já na década de 80 houve o Movimento de Mulheres Negras (MMN), o qual possui uma autonomização necessária para o crescimento das pautas femininas negras, onde se discutia a pluralização de identidades, espaço efervescente de diálogos, ideias e ações que atendessem as reais demandas desse grupo.

Cristiano Santos Rodrigues (2006) ao explicar o levante do feminismo negro, escreve que tal ação enegrece e sexualiza o movimento negro vigente, dando espaço para a tardia consciência do reconhecimento das mulheres enquanto sujeitos. Para Karina Fanny Fernandez Arias (2005), esse movimento demostra o interesse das mulheres negras em discutir a questão de gênero e de brigar por seus direitos.

Pensando a mulher negra na década de 80, Sueli Carneiro e Thereza Santos, escreveram Mulher Negra, sendo este livro, de acordo com Caldwell (2000), um produto de análise, crítica e revelações, obra mais completa sobre o status das mulheres negras no Brasil. Carneiro e Santos, durante o período de pesquisa, infelizmente, esbarraram na ausência de algumas informações e/ou informações incompletas sobre os períodos históricos e a presença e atuação feminina negra no Brasil, alguns dados estatísticos foram retirados do censo nacional de 1970 e transcorridos no censo de 1980.

Atualmente, o Movimento de Mulheres Negras (MMN) está ativo e com diversas novas reformulações. Segundo Arias (2005), houve uma reordenação de pensamento necessária pelas diversas integrantes do grupo, seguindo o entendimento que há muitas diferenças entre as mulheres negras, como valores morais, identidades, questões socioeconômicas e políticas; algo que fora excluído em um primeiro momento e que levou a desentendimentos, descontentamentos e discussões.

Para além de congressos e do Movimento de Mulheres Negras (MMN) as mulheres negras brasileiras construíram algumas frentes de lutas feministas negras atuantes nas universidades, grupos artísticos e pontualmente em datas simbólicas, como 25 de julho – data que se comemora o dia da mulher negra afro latina e caribenha e quando também acontece a marcha das mulheres negras, um dos principais eventos internacionais que discute e visibiliza o racismo e

o sexismo de mulheres negras a partir da diáspora africana. Com a máxima "nossos passos vem de longe", de Jurema Werneck, a marcha das mulheres negras, emana e ecoa vozes marginalizadas e ofuscada pela estrutura machista e racista a qual vivemos. A ideia ancestral trazida por Werneck dialoga diretamente com o olhar sobre a história e o reconhecimento de que ela hoje ainda carrega marcas que precisam ser combatidas. Por isso, toda a garra de outrora precisa reverberar na quebra de estruturas que nossos corpos negros reconhecem como violências.

Em complemento ao tema, Maria Odila da Silva Dias (1983) apresenta no artigo "Mulheres sem história" o seguinte panorama:

> Sob o pano de fundo destas formas sociais transitórias é que se articulam papéis femininos propriamente históricos, de improvisação, mudança e vir a ser, dificilmente adaptáveis aos padrões hegemônicos de comportamento das mulheres das classes dominantes, e que pouco têm a ver com a identidade abstrata do conceito de "condição feminina", como se pudesse existir, universal e fixa... Estudar papéis sociais femininos dentro de uma conjuntura socioeconômica bem definida é um primeiro passo no sentido de devolver historicidade a valores culturais eivados de conotações ideológicas, que se têm por imutáveis e fixos. (DIAS, 1983, p. 32).

Essa reflexão traz experiências das mulheres pobres, negras, forras, escravizadas e livres, do século XVIII até os dias que antecederam a abolição da escravatura. Com o intuito de sobrevivência em uma cidade incipiente, de pobreza, porém em consolidação econômica de crescimento, as mulheres tinham seus espaços sociais demarcados. Através de um levantamento de dados adquiridos em revistas, jornais e registros municipais, Dias (1983) revela depoimentos de viajantes, ocorrências policiais entre outros, um pouco da história, ou melhor, da presença das mulheres nos conteúdos de estudo sobre a cidade:

> O testemunho de observadores contemporâneos, viajantes ou cronistas sobre a presença de mulheres pelas ruas da cidade constitui documento interessante, porém muito parcial. Atestam o seu vai e vem no comércio ambulante e sua presença nas igrejas, sentadas no chão, em esteiras: transmitem vislumbres da "pobreza recolhida", que aparece furtiva e quer passar desapercebida; vultos escuros, enrolados em panos de baeta negra e quase nada mais acrescentam sobre suas condições de vida. (DIAS, 1983, p. 32).

Excluídas do processo de urbanização, mercado de trabalho e projeto de ascensão na cidade de São Paulo, as mulheres, ocupavam as ruas principalmente como vendedoras na comercialização de gêneros alimentícios, mas também como costureiras e prostitutas. Os preconceitos da época proibiram-nas do acesso à educação, cultura, sendo poucas e raras as oportunidades em qualquer setor empregatício assalariado.

Petrônio Domingues (2008) amplia a pesquisa sobre as mulheres negras na história nacional, mais precisamente em São Paulo, salientando a importância sobre a consciência de seu papel na pós-abolição. Preocupado com a invisibilidade da imagem feminina no cenário político social e na luta antirracista, ele destaca que a atuação das mulheres não foi pouca e merece ganhar lembrança e estudo.

Sua pesquisa se dá a partir da reconstituição da FNB - Frente Negra Brasileira, pois, segundo ele, tanto a história das Frentes Negras como a contada em toda formação escolar está carente de informações sobre as mulheres. O autor escreve que a FNB apresenta uma imagem predominantemente masculina, como se os grupos fossem formados e integrados apenas por homens. Não obstante, argumenta que alguns estudos mostram que as mulheres eram maioria nos grupos. Considerada a FNB a maior entidade antirracista da história do país pós-abolição, a Frente Negra, seja por questões de época, seja por acreditar que era pauta secundária, colocavam as mulheres, mais uma vez em escalas abaixo de toda uma conjuntura política. As mulheres negras, não aparecem nas pesquisas como atuantes ou destaques da/na luta e durante toda a existência do movimento da Frente Negra. Nomeadas como "frentenegrinas" desempenhavam atividades secundárias e eram vistas como submissas e "sexo frágil"[47], ocupando cargos de menor importância. Contudo, colaboraram de forma massiva, na medida em que puderam, para o fortalecimento e justiça para a população negra.

Parte da população negra durante o período da pós-abolição, criou além das Frentes Negras, grêmios e associações que ofertavam atividades recreativas, praticavam ações cívicas e beneficentes. Contudo, grande maioria eram regidas por estatutos, sob cuidados de presidentes e auxiliado por diretorias masculinas. Nas palavras de Domingues:

> Algumas associações publicavam jornais e mantinham uma diretoria de "damas", como era o caso do O Kosmos e da Sociedade 15 de Novembro. Quatro delas eram formadas estritamente por mulheres, a Sociedade Brinco das Princezas, o Grêmio Recreativo Rainha Paulista, o Grêmio Recreativo 8 de Abril e o Grupo das que não ligam importância. (DOMINGUES, 2008, p. 348).

Domingues ressalta que o machismo era constante:

> Uma característica da imprensa negra foi o predomínio absoluto dos homens. No levantamento realizado entre 1907 e 1937, Regina Pinto verificou que apenas 15 dos 244 colaboradores eram mulheres. A mulher também esteve ausente dos cargos de chefia: "apenas uma mulher integrou o corpo editorial do jornal O Participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil 350 Clarim em 1935, exercendo a função de redatora" (Pinto, 1993:64). Um editorial do jornal Getulino definia o papel social da mulher: "a mulher foi criada para mãe, para doce companheira do homem, e nesse sentido, a sua constituição física e moral é para o completo desenvolvimento dessa missão" (Getulino, 02/09/1923:1). O machismo ficava mais explícito em O Clarim da Alvorada, na medida em que se propagava uma concepção de família de modelo patriarcal: A grande obra da ação negra no Brasil deve começar pela família pois que é ela a célula-mãe de toda a sociedade civil. E a família é a união do varão e a esposa com seus filhos, debaixo do governo do varão (O Clarim da Alvorada, 13/05/1927:3). (DOMINGUES, 2008, p. 349).

Sobre a exclusão social da mulher negra e a relação com a pobreza, o autor lembra da pesquisa de Florestan Fernandes (*in* DOMINGUES, 2008) realizada entre no final do século XX,

---

[47] Segundo Domingues (2008), o jornal a *Voz da raça* classificava a mulher como sexo frágil e com o pensamento de submissão e colocadas no papel de donas de casa, elaboraram uma coluna fixa com receitas e dicas para se tornarem boas donas de casa.

quando descreveu cuidadosamente os detalhes das vidas das mulheres negras em seus contextos familiares, domésticos, sociais, mostrando seu cotidiano de luta quase que sozinha para o sustento da família:

> A mulher negra avulta, nesse período, (...) como a artífice da sobrevivência dos filhos e até dos maridos ou "companheiros". Sem a sua cooperação e suas possibilidades de ganho, fornecidas pelos empregos domésticos, boa parte da "população de cor" teria sucumbido ou refluído para outras áreas. Heroína muda e paciente, mais não podia fazer senão resguardar os frutos de suas entranhas: manter com vida aqueles a quem dera a vida! Desamparada, incompreendida e detratada, travou quase sozinha a dura batalha pelo direito de ser mãe (...). Nos piores contratempos, ela era o "pão" e o "espírito", consolava, fornecia o calor do carinho e a luz da esperança. Ninguém pode olhar para essa fase do nosso passado, sem enternecer-se diante da imensa grandeza humana das humildes "domésticas de cor", agentes a um tempo da propagação e da salvação do seu povo (FERNANDES *in* DOMINGUES, 2008, p. 354).

Tal concepção, mesmo que verdadeira, estabelece que toda mulher negra é forte e trabalhadora, "mãe preta" capaz de salvação. É real a força de trabalho da mulher, mas é importante também colocá-la sob outra perspectiva de luta, como, por exemplo, nas ações desenvolvidas politicamente, como também legitimar sua humanidade, seus sentimentos, dor, cansaço e outros adjetivos possíveis a qualquer pessoa.

Domingues destaca algumas frentes feministas da Frente Negra, como a "Rosas Negras", a "Diretoria das senhoras da delegação de MG" e, também, a "Cruzada Feminina". Segundo o autor, as mesmas não eram suficientes para garantir uma maior visibilidade feminina e igualdade dentro da instituição, até porque nenhum dos seus cargos diretivos eram ocupados por mulheres.

Sendo sensível à atuação da mulher na luta pela sua sobrevivência, na luta antirracista e por um lugar de pertencimento, seja na rua com seus tabuleiros de alimentos ou qualquer outro produto de comércio, nas ocupações dos movimentos de frentes de lutas negras, tenho consciência que o caminho para que eu, hoje, possa escrever este artigo, foi árduo e, por isso, gostaria de honrar essas mulheres. Nas costas além da mochila, câmera fotográfica e um caderno de campo, carrego a força de todas as Tarcilias[48] de São Paulo, e do mundo. Estar na estrada da vida, na rua, enquanto pesquisadora, me permite a partir de um olhar sensível sobre esse espaço social degradante, segregado, mas, também rico, cheio de manifestações de culturas, possibilidades, adquirir conhecimentos, assim como compreensão sobre mim, sobre o que me rodeia e o que constitui a história negra no passado e presente, visto que há novas formulações de representações, ocupações, imaginários e consciências da imagem e população negra na/da cidade de São Paulo.

[48] Tarcilia Ambrósio, mulher preta, carioca, jongueira, minha avó paterna. Lutou pela emancipação da mulher, pela liberdade, justiça e igualdade de gênero e raça, lutou até o seu último respiro, me ensinou a militar, ser ativista, e, principalmente: me ensinou o que é ser mulher forte na cidade que se dizem "cidade das oportunidades", mas que dá chance para quem?

Observar, sentir, refletir e escrever uma história sobre a atualidade é poder lembrar mais uma vez a história da mulher negra enquanto atuante de luta não deixando escapar mais uma vez explicações, como nos ressalva Lélia Gonzales:

> O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar a reflexão, ao invés de continuarmos na repetição e reprodução dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. (Gonzales, 1984, p. 225).

Enquanto pesquisadora e estudante acredito que a educação, os novos questionamentos sobre a história de todos os grupos minoritarizados, definem e modulam a mudança da história, porque "a margem é um lugar que alimenta a capacidade de resistir, transformar e imaginar novos mundos e novos discursos" (SOUSA, 2016, p. 43).

A experiência da população negra na Universidade se dá ainda com um número ínfimo de negros nas salas de aulas, quando não são evadidos[49] por conta das condições financeiras que não permitem a continuidade no curso, os problemas psicológicos advindos das verdadeiras torturas raciais institucionalizadas, a resultante ou já existente baixa autoestima, entre outros legados das violências, muitas vezes exercidas pelos professores/as, em sua maioria homens brancos.

Como diz o escritor Alex Ratts:

> (...) acreditamos que o racismo influencia na constituição dos lugares, uma vez que é aí onde o corpo negro está, é percebido/percebe, é significado/significa e é colocado em encontro/confronto. Em linhas gerais, é no lugar onde convergem as experiências e vivências determinadas pelo racismo, que atuam como fator influenciador em experiências topofóbicas e topofílicas desenvolvidas pelos indivíduos. Apesar de Negros/as vivenciarem o Lugar de forma diferencial, há uma unidade na experiência grupal destes no espaço; apesar de possuírem espacialidades – diríamos, "lugaridades" – diferenciadas, percebemos que as experiências socioraciais destes possuem algumas semelhanças. (RATTS, 2006, p. 45).

Sueli Carneiro escreve no prefácio de Eu sou Atlântica, livro de Alex Ratts (2006), obra sobre Beatriz Nascimento[50]: "Beatriz Nascimento 'libertou a negritude do aprisionamento acadêmico do passado escravista, atualizando signos e construindo novos conceitos e abordagens" (CARNEIRO, 2006, p.11).

Tenho a audácia de me considerar fruto dessa possível libertação escravista da qual Beatriz Nascimento fala. Não há como negar uma história e nem seus resquícios. Todavia, há

---

[49] Dados do IBGE mostram que 4 em cada 10 alunos negros não concluíram o Ensino Médio. E entre as mulheres negras a porcentagem chega ao número de 33%.

[50] Maria Beatriz Nascimento, mulher negra, intelectual, historiadora, pesquisadora, ativista no movimentos de homens e mulheres negras, professora influente nas causas raciais.

possibilidades de discuti-la na atualidade, reformular e compreender seus paradigmas e discutir o hoje.

Assim, me atento quase que sem piscar a todas as imagens diversas na e da cidade, os diferentes contextos urbanos por onde passo, e me questiono: o que me sensibiliza e me transforma nisso tudo? De forma complementar, me organizo enquanto mulher negra a também desconstruir a ilusão da objetividade totalizante dos campos científicos.

Acordando com Donna Haraway e seus argumentos em que a visão pode ser um sistema de percepção ativo que constrói traduções e modos específicos de ver, se constituindo a partir de corpos localizados no espaço e dotados de experiência, quebro o teto de vidro da ideia de um sujeito que transcende, que observa do alto ou de lugar nenhum, pois isso sim deve ser entendido como uma ilusão. E não o racismo inexistente na cultura brasileira. Tratemos, portanto, de um saber que localiza quem vê e que representa, submetendo também o sujeito que produz conhecimento à representação, à crítica e à responsabilidade pelo que vê (HARAWAY, 1995, p. 23).

O meu corpo é, portanto, localizado numa cidade embranquecida e que se quer branca. Contudo, utilizando o termo copografia de Silvana Nascimento (2016), posso concluir que o meu corpo mapa, corpo cidade e identidade, é um corpo descoberto em outras mulheres pretas – vivo o movimento de outros corpos e mantenho o movimento circular político de mudanças ainda miúdas, mas tão significantes. E se a poesia me permite ser dual, acredito que as mudanças miúdas também são enormes, visto que cada conquista nem sempre tem medidas, pois são conquistas e toda conquista nos cabe em um pódio. Superação. Por fim, acredito que o processo de caminhadas do outro lado das várias pontes e muros dessa cidade tão imaginada, querida e identificada como megalópole, também é inóspita, mas não vencida, pois nós negras estamos nas caladas sem nos calarmos. E este texto não é o fim.

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. **Antropologia da Cidade: Lugares, Situações, Movimentos**. Tradução de Graça Índias Cordeiro. São Paulo: Ed. Terceiro Nome. 2004 La Sagesse de L'ethnologue. Paris, Ed. L'oeil neuf

ARIAS, Karina Fanny Fernandez. **Mulher Negra na Politica**: Imagem Veiculada na imprensa. Dissertação (mestrado), Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, SP, 2005.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. São Paulo; Maceió: Unesp; Ufal, 2010.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. **Brancos e negros em São Paulo**. São Paulo: Editora Nacional, 1959.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan: **Brancos e Negros em São Paulo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

BICUDO, Virgínia Leone. **Estudo de Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. Dissertação (Mestrado). Escola Livre de Sociologia e Política.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Periódicos UFSC**, v. 8, n. 2, 2000.

CARNEIRO, Sueli. Prefácio. In: RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: ImprensaOficial; Instituto Kuanza, 2006

DIAS, Maria Odila da Silva Dias. Mulheres sem história. **Revista de História**, São Paulo, n. 114, 1983.

DOMINGUES, Petrônio, **Um "templo de luz":** Frente Negra Brasileira (1931 - 1937) e a questão da educação. Revista brasileira, v. 13, n39, set./dez. 2008

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978. Vol. 1 e 2.

FERNANDES, Florestan. **"Do Escravo ao Cidadão"**, in Bastide, Roger e Fernandes, Florestan (org), Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo. São Paulo: UNESCO/Anhembi, 1955.

GONZALES, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **O recente anti racismo brasileiro:** o que dizem os jornais diários. Revista USP, São Paulo, n. 28, p. 84-95, dezembro/fevereiro 95/96.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Cadernos Pagu, n. 5, p. 7-11, 1995.

HOOKS, bell. **Olhares Negros, raça e representação**. Elefante editora, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódio de Racismo Cotidiano. Cobongó, 4ª edição, 2019.

NASCIMENTO, Silvana. A cidade no corpo: diálogos entre corpografia e etnografia. **Revista Ponto Urbe**, n. 19, 2016.

PAIXÃO, Adriana Pereira da. **Capulanas , mulheres negras tecendo Artes**: Teatro Negro, Gênero e Etnicidade. Monografia (graduação), Universidade de São Paulo-USP, SP, 2015.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: ImprensaOficial; Instituto Kuanza, 2006

RODRIGUES, Cristiano Santos. **As fronteiras entre a raça e gênero na cena pública brasileira:** um estudo da construção da identidade coletiva do movimento de mulheres negras**.** Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, MG, 2006.

SOUSA, Fernanda Kalianny Martins. **A filha da Dona Lecy': estudo da trajetória de Leci Brandão**. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo - USP, SP, 2016.

Artigo

Intelectual, historiadora, ativista e quilombola: contribuições de Beatriz Nascimento às militâncias negras

Ronan da Silva Parreira Gaia
Mestre em Ciências pela EERP-USP

Licenciado em Filosofia (CEUCLAR), História (FAMOSP) e em Pedagogia (FAFIL)

Pesquisador do Tierno Bokar: núcleo de estudos e pesquisas sobre o fenômeno religioso (UNILAB)

Resumo: O presente artigo trabalhou acerca da trajetória da intelectual Beatriz Nascimento em distintos aspectos, buscando evidenciar suas contribuições para a intelectualidade negra, a academia brasileira e os movimentos negros. Como metodologia, trata-se uma pesquisa exploratória e documental, realizada a partir de consulta aos estudos dos principais interlocutores da obra de Beatriz Nascimento, como Ratts (2006), Pinn (2019) e Batista (2016), bem como da análise da obra da autora e narração de Beatriz Nascimento no documentário *Ôrí*. Assim, foi possível sistematizar que o legado de Beatriz nos proporciona ferramentas para conhecer a luta das militâncias e dos movimentos negros desde a década de 1970 aos dias atuais, tendo em vista as conquistas desses sujeitos e, também, o cenário racista brasileiro que se aperfeiçoa nos períodos atuais.

Palavras-chave: Beatriz Nascimento. Ativismo Intelectual. Intelectualidade Negra. Quilombo; Racismo Acadêmico.

Intellectual, historian, activist and quilombola: Beatriz Nascimento's contributions to black militancy

Abstract: The present article worked on the trajectory of the intellectual Beatriz Nascimento in different aspects, seeking to highlight her contributions to black intellectuality, Brazilian academics, and black movements. As methodology, this is an exploratory and documental research, carried out from consultation to the studies of the main interlocutors of Beatriz Nascimento's work, such as Ratts (2006), Pinn (2019) and Batista (2016), as well as the analysis of the author's work and Beatriz Nascimento's narration in the documentary *Ôrí*. It was possible to systematize that the legacy of Beatriz provides us with tools to know the struggle of militancy and black movements since the 1970s to the present day, in view of the achievements of these subjects and, also, the Brazilian racist scenario that is perfected in current periods.

Keywords: Beatriz Nascimento. Intellectual Activism. Black Intellectuality. Quilombo. Academic Racism.

Introdução

Conforme acumula o material científico que a faz possível, a academia leva consigo legados não apenas de períodos históricos e contextos sociais, mas também dos sujeitos, intelectuais e cientistas, que já a compuseram. Dessa forma, tais memórias também ficam tatuadas em uma herança acadêmica de incontáveis nomes que possibilitaram alcançar os conhecimentos até aqui adquiridos pelas sociedades modernas. Nesse passo, e de forma similar, os ativismos, muitas vezes atrelado a trabalhos acadêmicos, constroem pertinentes hereditariedades às lutas políticas, o que as fortalecem e nos levam a organizações sociais cada vez mais democráticas, ou que, ao menos, buscam ser. Há ainda, forças que unem ambas transmissões, deixando trabalhos e resultados de inestimável valor(es) aos que ficam. Uma dessas pessoas foi a historiadora, quilombola, ativista negra, intelectual e nordestina Beatriz Nascimento.

Dessa maneira, os parágrafos abaixo foram tecidos no intuito de elucidar algumas das contribuições de Beatriz Nascimento para as militâncias negras, principalmente a partir da análise dos textos e narração do documentário *Ôrí* (GERBER, 1989) realizados por Beatriz. De forma mais precisa, através desse oportuno exemplo, objetivamos apontar para o racismo acadêmico enquanto o responsável pelo apagamento dos intelectuais negros e negras que compõem a comunidade científica.

Trata-se de uma pesquisa exploratória e documental, de caráter qualitativo e realizada a partir de: (a) consulta aos estudos dos principais interlocutores da obra de Beatriz Nascimento, como Ratts (2006), Pinn (2019) e Batista (2016); (b) da análise da obra da autora e narração de Beatriz Nascimento no documentário *Ôrí* (GERBER, 1989). Assim, os materiais identificados a partir dessas duas fontes de indícios compuseram os documentos que formaram a base do *corpus* analítico do presente artigo.

Face ao exposto, para organizar as questões trazidas pelo presente artigo o mesmo foi dividido em cinco seções que nos encaminham para as considerações finais e salientam a pertinência de apresentar a trajetória e obra de Beatriz Nascimento, bem como de intelectuais negros ante a falsificação histórica, muitas vezes, incentivada, inclusive, nas academias. Primeiro, entende-se ser necessário abordar a história de vida (pessoal, política e intelectual) de Beatriz, a fim de contextualizar as demais partes. Em seguida, será abordada sua relação com o quilombo, tema de seus estudos científicos e palco de sua militância. Então, será possível apresentar sua face ativista através do documentário *Ôrí* (GERBER, 1989). Outro ponto importante de destacarmos para alcançar nossos objetivos é a problemática da falsificação histórica, a qual se propõe (e impõe) as academias brasileiras, que se organiza, muitas vezes, como instituições racistas e coloniais. Por

último, dentro do exposto sobre o apagamento e a invisibilidade dos acontecimentos históricos que dizem respeito ao povo negro, cabe abordar a posição de não ser e não lugar desses sujeitos negros quando parte da academia. Enquanto sujeitos marginalizados, essa questão se torna constante, sendo reproduzida também nos espaços que supostamente deveriam ser os mais democráticos possíveis: onde se faz ciência.

Narrativas de uma intelectual transatlântica

Para iniciar esta discussão, é preciso responder a seguinte indagação: quem foi Beatriz Nascimento? Assim, de acordo com Ratts (2006), Maria Beatriz do Nascimento nasceu em Sergipe em 1942, migrando, com seus pais e irmãos, para o Rio de Janeiro, ao fim do ano de 1949. Mais tarde, entre 1968 e 1971, Beatriz graduou-se em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), período onde estagiou no Arquivo Nacional e, em seguida, tornou-se "professora de História da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro" (RATTS, 2006, p. 27). Em sua trajetória intelectual e política, expõe Ratts (2006) no livro "Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento", ela também participou do grupo de estudos 'Grupo de Trabalho André Rebouças' da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde ainda concluiu cursos de formação continuada, e teve contato com movimentos negros como o famoso Movimento Negro Unificado (MNU), embora tivesse suas razões e afastamentos políticos.

Ratts (2006) a descreve enquanto negra, intelectual e ativista responsável pela produção de trabalhos científicos sobre os quilombos, associando o campo da militância ao acadêmico. O autor ainda aborda acerca do documentário *Ôrí*, segundo ele, seu trabalho mais conhecido, onde ela apresenta os movimentos negros entre os anos de 1977 e 1988, centrando-se sobre os quilombos e incidindo sobre a relação África-Brasil. Nesse ínterim, a mesma viajou para dois países africanos, envolta de seus estudos e intenções políticas (RATTS, 2006). Ratts (2006) ainda coloca em discussão a questão do negro intelectual, trazendo à tona nomes como, bell hooks e Milton dos Santos para explanar a dificuldade de quem ocupa tal posição marcada por uma invisibilidade que o autor entende ter sido rompida por Beatriz Nascimento, embora, ele mesmo diga que ela, assim como muitos outros intelectuais negros, hoje, está esquecida. Entretanto, ressalta, uma mulher negra no espaço acadêmico nunca é imperceptível.

No mais, Beatriz foi orientanda de Muniz Sodré durante seu mestrado em Comunicação Social, não concluído, na UFRJ, em razão de seu falecimento precoce (RATTS, 2006). Sobre Beatriz, Sodré (1995 apud. RATTS, 2006, p. 32, grifos do original) faz o seguinte relato:

> Beatriz Nascimento foi uma dessas pessoas atravessadas pela angústia daquele famoso "resíduo insolúvel" no processo da modernidade, sobre o qual sociólogos vivem construindo suas teses. Eu a conheci de perto, percebi que ela sabia e sentia que, no resto insolúvel, parece jogar um certo destino, inaceitável para a consciência da pessoa. Tentou como intelectual (professora de História, conferencista, escritora) compreender e superar o trágico oriundo da dívida simbólica do ser negra. Tinha largo trânsito na comunidade. Na vida pessoal, era às vezes sofrida, mas sempre lúdica e doce. Não a atemorizava o risco da verdade. Mas isto é temerário, quando se vive numa sociedade machista.

Do relato de Sodré emergem considerações que merecem ser destacadas, Beatriz Nascimento não apenas compreendia o racismo e o machismo à brasileira como era, também, vítima de tais fatores. Não obstante, tentava através de seu trabalho intelectual e de sua militância e trânsito na comunidade negra denunciar e superar tais questões.

Batista (2016) colabora com nossa contextualização da história de Beatriz Nascimento. Assim como o presente artigo, o trabalho de Batista (2016) tem como objetivo analisar a trajetória de Beatriz Nascimento e refletir sobre o silenciamento acerca dos intelectuais negros brasileiros.

Em especial, acerca da história de vida pessoal de Beatriz, Batista (2016) expõe uma lacuna nos registros que tratam da sua adolescência até a matrícula na universidade, anos nos quais a única certeza é que a mesma continuou residente no Rio de Janeiro e estudando. Fato é que a partir da universidade, Beatriz reconheceu sua identidade cultural ao mesmo tempo em que percebeu na coletividade negra um trajeto para libertação individual do corpo histórico que ela entendia habitar (BATISTA, 2016). Esse também foi o momento e espaço, expõe Batista (2016), dela questionar a maneira como a história era/é difundida na academia brasileira. A partir dessa crítica, ela defendeu uma revisão historiográfica, sendo contrária a posição que lhe reservaram na história do país e passa a se dedicar aos estudos sobre os quilombos no Brasil e na África (BATISTA, 2016).

No estudo em questão, o autor menciona que a hierarquia acadêmica brasileira opta pelo esquecimento de intelectuais negros à luz da valorização de culturas e estudos brancocêntricos como supostamente mais válidos. Para Batista (2016), a intelectualidade negra brasileira enfrenta o dilema social e racial por pensarem a sociedade a partir de suas vivências, o que também os leva a serem, propositalmente, deixados de lado pela academia brasileira.

Segundo ele, a produção intelectual de Beatriz Nascimento foi conduzida pelo conceito/fenômeno do quilombo no que tange a sua organização, resistência e protagonismo negro, o que envolve, necessariamente, reflexões acerca de gênero, identidade negra, corporeidade e território. Também compõe suas principais discussões a questão do racismo e as problemáticas em torno da mulher negra, conforme coloca Batista (2016), que opta por dar destaques as seguintes

referências assinadas pela autora: "Por uma história do homem negro" e "Negro e racismo" de 1974; "Culturalismo e contracultura" e "A mulher negra no mercado de trabalho", publicados em 1976; "O Quilombo do Jabaquara" de 1979; "Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso" em 1982; "O conceito de quilombo e a resistência cultural negra" em 1985; "A mulher negra e o amor" de 1990, entre outras, inclusive aquelas de teor poético e político.

O quilombo como símbolo de preservação da memória e resistência negra

Nas palavras da própria Beatriz Nascimento (2018, p.7, grifos do original):

> O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. **Uma possibilidade nos dias da destruição.**

É também Nascimento (1989) que nos explica que a memória é um conteúdo derivado do continente, seu passado, vida e história, criando uma analogia do corpo como um documento[51]. Com esta breve seção, pretendemos mencionar a importância que os estudos sobre os quilombos tiveram na trajetória de Beatriz, estudos esses importantes não apenas para sua carreira acadêmica, mas também pela sua condição de quilombola. No documentário *Ôrí* (GERBER, 1989), a mesma demarca bastante sua perspectiva, a qual parte/ é fruto de suas questões do que significa a palavra quilombo, porque justamente seus antepassados africanos o protagonizaram e porquê utilizamos esse nome no Brasil, dado que é uma palavra que, em sua época, havia quase que desaparecido da historiografia brasileira.

Todas essas questões, aponta Beatriz no documentário, levaram-na a um mesmo ponto de partida: "eles estavam, realmente, exercitando a chamada guerra do quilombo e que era a necessidade que eles tinham de terra" (NASCIMENTO, 1989, 17:33-18:03). Ao colocar isto, ela quer dizer que a guerra do quilombo foi o movimento dos negros escravizados para fugir das senzalas em busca de liberdade, instaurando os quilombos e reivindicando a terra, haja vista que

[51] Ainda, em suas palavras: "A linguagem do transe é a linguagem da memória. Tudo isso não resgata a dor de um corpo histórico. Aquela matéria se distende, mas ao mesmo tempo ela traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo. O desejo de não ter vivido a experiência do cativeiro. A escravidão é uma coisa que está presente no corpo, no nosso sangue, nas nossas veias" (NASCIMENTO, 1989, 41:55-42:37).

nas culturas africanas a terra é sagrada. Logo após essa fala, ela aborda a questão do estar só, no contexto da fuga e da busca de liberdade, mesmo desconhecendo o território.

Segundo Nascimento (1989, 18:39-18:50, grifo nosso), o surgimento do quilombo advém do "fato histórico que é a fuga: é o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro, daí a importância da migração [negra], a importância da busca do território". Em "O conceito de quilombo e a resistência cultural negra" (1985), Beatriz Nascimento explica todo esse processo do tráfico negreiro, bem como a formação dos quilombos no Brasil e em Angola. Nascimento (1985, p. 42) coloca que nessa época o Brasil era o que mais recebia "mercadoria" escravizada e conforme a procura aumentava, intensificava-se as perseguições pelo interior do Congo

> A "zona de caça" preferida era a região da etnia mbundu, no sul de Angola[52]. No século XVII os portugueses verificaram definitivamente que o comércio humano mais que qualquer atividade atendia aos interesses coloniais. Três métodos principais se mostraram eficazes para este empreendimento. O primeiro baseava-se na compra por traficantes nos mercados dos povos mais afastados, junto às fronteiras do Congo e de Angola. Mpunbu, povo fixado próximo ao lago Stanley, deu nome a estes traficantes, os famosos pombeiros. O segundo método consistia na forma de obter escravos através da imposição de tributos aos chefes mbundus conquistados. Tal tributo era pago em jovens escravos adultos conhecidos sob o nome de peças da índia. O terceiro método de adquirir escravos era através de guerras diretas. Os governadores eram os mais interessados neste último procedimento. Alguns deles, com interesses no Brasil, preocupavam-se em abastecer de escravos suas próprias terras americanas (NASCIMENTO, 2016, p. 46, grifos do original).

Com isso, o primeiro quilombo no Brasil registrado oficialmente em um documento colonial data de 1559, porém apenas em 1740 as autoridades portuguesas definiram os quilombos "toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (NASCIMENTO, 1985, p.43). Nascimento (1985) explica que esta posição do governo imperial português é resultado direto da destruição do famoso Quilombo dos Palmares, o qual assumiu destaque a história por sua organização e expansão.

De acordo com a autora, é possível que Palmares seja o mais próximo ou o único que possa ser associado a instituição kilombo que coexistia em Angola, pois o período de sua existência coexiste com fenômenos semelhantes que se desenrolavam em Angola na mesma época de sua origem. Trata-se do auge da resistência Jaga, povo que dá nome ao verdadeiro título de Palmares:

[52] A partir disso, é possível explicar a razão do Candomblé Bantu/Angola ser majoritário no Brasil por um longo período, posto que esses foram a maioria dos trazidos para cá. Inclusive, essa nação é a raiz do candomblé demonstrada no documentário *Ôrí* (GERBER, 1989).

Angola-Janga[53]. Angola-Janga ou Palmares também possuía outras semelhanças com a realidade angolana como a nominação do chefe, com uma pequena variação aquela dada ao rei Imbangala.

Evidente, aponta Nascimento (1985), que apesar da relação Brasil e Angola nesse período, os quilombos no Brasil se configuravam de acordo com as necessidades das realidades aqui experienciadas. Por essa e outras, Beatriz Nascimento (1985) insistia na necessidade da historiografia brasileira se esforçar nos estudos desta temática para que possamos alcançar definições realistas quanto aos quilombos no que tange a sua dinâmica de tempo e suas estruturas sociais. Entretanto, coloca a autora, persiste-se (ainda hoje) a ideia de quilombos como simples aldeias ou refúgios de escravizados, ideia essa muito diferente dos grandes Estados, como Palmares, que eram e que hoje simbolizam um instrumento ideológico contra as muitas formas de opressão.

Em "O quilombismo", seu contemporâneo Abdias do Nascimento (2019) complementa a obra de Beatriz ao refletir sobre a imprescindível necessidade do negro em se reafirmar como negro recuperando sua memória, identidade e ancestralidade negra. Ele coloca que o movimento quilombista é uma potente estratégia para essas reafirmações da negritude. Haja vista que a história do negro se encontra excluída dos olhares dos próprios negros, na medida em que é narrada por não-negros. No Brasil, assume uma característica que por ter começado a partir do olhar sobre o tráfico de escravizados, a história negra é abordada de forma a desconsiderar toda a ancestralidade africana na diáspora afro-brasileira (NASCIMENTO, 2019). Portanto, o quilombismo serve como uma estratégia também para o combate ao racismo e intenta (re)construir uma sociedade inspirada nas culturas africanas, afro-brasileiras, sobretudo nos quilombos, importantes símbolos de resistência negra em solo brasileiro. Dessa forma, reforçamos a importância de valor inestimável do trabalho de Beatriz Nascimento.

Os Movimentos Negros brasileiros examinados no documentário *Ôrí*

Como potente resultado dessa trajetória política, acadêmica, pessoal e ancestral, o documentário *Ôri* (GERBER, 1989) expõe a luta dos militantes negros para a inserção do negro na história do Brasil, no processo de desenvolvimento nacional e denúncia a falsificação de muitos estudos acadêmicos que tem o negro unicamente como objeto de pesquisa. Além disso, no

[53] "Certo é que o nome Angola dado ao território colônia africano derivou do nome do rei mbundu N'gola, o qual emprestou-o aos seus diversos descendetes-sucessores. Provavelmente representantes desta dinastia africana são transferidos pelo tráfico para o Brasil. Certo é que estejam em Palmares também como chefes do estabelecimento sedicioso. Provável que o segundo nome janga – variação de jaga – demonstra a união destas duas linhagens chefiando o Quilombo de Palmares, porque assim estavam relacionados no controle do território mbundu em Angola" (NASCIMENTO, 1985, p. 44).

audiovisual, Beatriz Nascimento traça o quilombo como o elo entre a África e o Brasil, ambos em busca por liberdade. Consta ainda ressaltar que, através das mensagens passadas no documentário, foi possível refletir que os terreiros de candomblé também são quilombos, ao passo em que são espaços de ressignificação negra na diáspora. O documentário aborda essas questões, as quais são inerentes a vivência de Beatriz Nascimento e é expresso com primazia nas palavras abaixo:

> Como eu pensava que podia continuar o Movimento Negro não está sendo aquilo que eu pensei, mas há um lugar aí onde tem que entrar a verdadeira luta pela libertação do negro que é a libertação de si próprio, do termo inclusive negro, do conceito de negro. Justamente eu vejo o negro que pode estar em mim, que pode estar em você (...). Mas não quero fazer bandeira política do negro. Não quero mais porque o movimento não é negro, o movimento é da História [negra]. Mas cada esforço é um esforço muito maior, é outro sistema que vai pintar até entrar de uma maneira bela, pura, com paz nas outras gerações até, pelo menos, 2030! Dando a vida! O processo não acaba. (NASCIMENTO, 1989, 1:17:50-1:18:53).

Em iorubá, a palavra *orí* significa cabeça, trata-se da relação da história, memória e do tempo com a conscientização negra (BATISTA, 2016). Assim, todos adquirimos um *ori* ao nascer, ao tornamo-nos um corpo físico, e isto nos singulariza, assim como nos mantém associados com nosso orixá (BATISTA, 2016). Posto isso, o documentário tem esse nome, pois mostra a luta negra em busca do direito de poderem se reafirmarem como tal, fazendo ligações entre África e Brasil.

Na produção, Beatriz lembra uma parte de sua história por meio da análise de uma fotografia repleta de memórias. Na narrativa contada pela historiadora, há muita emoção em razão da associação à migração de seus pais ao Rio de Janeiro com as fugas de escravizados com o sonho de retornar as suas terras natais, em África. Essa lembrança o lhe causa mágoa sobretudo pelo apagamento que, em geral, envolve a educação básica sobre os contextos e a desumanização dos sujeitos africanos escravizados no Brasil. Nessa reflexão, ela propõe reconstruir a perspectiva com que os negros no Brasil entendem o continente africano. Segundo ela, esses sujeitos não conhecem a história das próprias origens, o que se expressa nas dúvidas que demonstram desconhecimentos básicos sobre as experiências africanas. O documentário é de suma importância para todo o ativismo, a intelectualidade e o povo negro, pois mostra a militância negra aguerrida há mais de 40 anos denunciando o *modus operandi* do apagamento histórico que a academia estabelece com intelectuais negros.

Sobre a falsificação histórica e o (não) lugar do negro no Brasil

Benedicto, no estudo intitulado “As Origens Africanas da filosofia Grega” (2014), afirma que as ciências, filosofia e as artes são oriundas do norte da África e não da Grécia como afirmam muitos livros de filosofia, bem como muitos filósofos. Segundo Luiz Antônio Simas (2017), isso ocorre pelo o que ele concebe como racismo no campo do simbólico, ou seja, os saberes e culturas africanas recebem valores inferiores aos saberes gregos e europeus, por terem sido instituídos por negros. Embora a criação do termo filosofia seja atribuída a Pitágoras e a história da filosofia grega aponte Tales de Mileto como o primeiro filósofo, Benedicto (2014) expõe, a partir dos estudos de Cheikh Anta Diop (1947) sobre a origem da civilização que no continente africano havia sim o pensamento e a indagação filosófica, por exemplo. Benedicto (2014), também se ancora no estudo de Diop para reproduzir o que o autor em questão concebe como falsificação histórica que foi causada (e ainda hoje é fomentada) pelo racismo e denunciada, direta ou indiretamente, por Beatriz Nascimento em suas obras.

Beatriz Nascimento (2018) reflete que toda definição de cultura brasileira passa pelo crivo do dominador que a estabelece como cultura dominante e intelectual racialmente branca. Destarte, ao recontar a história negra sem falsificações brancas, a autora aponta que a cultura negra deve ser reexaminada pelas perspectivas e aspirações negras e não pelo ponto de vista da ideologia branca dominante. Segundo ela, isso só é possível quando se assume uma postura fiel a real história do Brasil, considerando um levantamento histórico das vivências negras e suas consequências hoje, para com seus descendentes. Assim, afirmava Beatriz, será possível desconstruir o complexo contido naqueles que vivem a herança existencial negra, tal como o racismo.

Esse resgate a qual nossa referência propõe é um verdadeiro combate ao epistemicídio denunciado por Carneiro (2005), isto é, o genocídio dos saberes e vivências não hegemônicas, no caso, não-brancas. A morte cultural ou epistemicídio acontece de maneira naturalizada, seja em forma de folclore, como bem expõe Abdias Nascimento (2016), ou, por exemplo, através das missões jesuítas, como tudo começou. Pinn (2009) nos ajuda a compreender melhor essa dinâmica ao explica que

> (...) Tanto o epistemicídio como a política de invisibilização atuam numa estrutura epistêmica em que não há muito cuidado quanto à injustiça epistêmica. Configuram-se historicamente enquanto mecanismos de subalternização e invisibilização das práticas, tradições e produções epistemológicas não partilhadas pela visão de mundo eurocêntrica que orienta a epistemologia ocidental moderna. Essas estruturas na disciplina histórica estão intimamente relacionadas a partir de sua base fundante comum, ou seja, a tradição historiográfica moderna ocidental a fim de promover a manutenção do poder e a legitimação de um único grupo social, atribui a si a autoridade da fala e a produção de um único discurso legítimo (PINN, 2009, p.146).

Na vida social do cotidiano brasileiro é possível perceber valores, saberes, crenças e tudo mais associado as origens africanas, ou ao negro, se perder ou ser rejeitado, quadro que nos leva a concluir que o objetivo do projeto de formação do Estado brasileiro[54], indicado por Gaia et al. (2019), tem sido cumprido. Ao mostrar fotos pessoais para falar de sua trajetória de vida, Beatriz Nascimento demonstra bem esse processo enquanto reflete sobre como o Brasil rejeita as suas raízes africanas. A partir de suas pontuações, podemos considerar que essa rejeição causa um auto conflito nos sujeitos negros que precisam se submeter a um ideal de ego branco inalcançável (SOUZA, 1990)[55].

A foto em questão é uma carteira de identidade, na qual Beatriz aponta que não sabe quem ela era no momento da foto, na qual ela se encontrava com os cabelos alisados. Segundo ela, isso é, em si, uma contradição ao passo que o documento devia servir justamente para a identificar. Diante de discussões tão internas, estruturais e complexas como essa, Beatriz Nascimento (1989) coloca que a questão econômica no Brasil é um problema para as bases de militância política, como também para a academia, mas não o grande drama do país, pois, para ela as questões raciais em torno do não reconhecimento da pessoa negra é o que de fato possui peso preponderante. De acordo com a historiadora, o grande problema do Brasil são as desigualdades sociorraciais, na medida em que o homem negro é excluído da história do Brasil. Assim, é possível concordar com Costa (1990, p.2) quando o mesmo afirma, resumindo o quadro geral do racismo a brasileira, que "(...) ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarar o corpo e os ideais de ego do sujeito branco e a de recusar, negar, anular a presença do corpo negro". Cabe o destaque que quando citadas essas dores, o quesito financeiro não ganha ênfase, provavelmente por ser um resultado geral do tratamento e posição que se dá ao negro no Brasil, o não-lugar, problema que acontece, justamente, pela falsificação histórica acusada por Nascimento (todas as obras).

É nesse sentido que as manifestações de Ratts (2006) acerca da academia fazem sentido. Segundo o autor, responsável por escrever acerca da vida política, pessoal e acadêmica de Beatriz do Nascimento, o racismo que incide sobre a intelectualidade negra na academia age sobre manifestações tão fortes que basicamente admitem que as produções negras partem única e exclusivamente de vivências escravistas. Assim, não cabe outro espaço que não o de não-lugar

[54] A intenção era formular um Estado embranquecido através dos princípios eugenistas, em prol de uma suposta civilização, incabível as populações não-brancas (GAIA et al., 2019).

[55] Para Costa (1990, p. 2), "Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarar o corpo e os ideais de ego do sujeito branco e a de recusar, negar, anular a presença do corpo negro".

desse sujeito negro também na academia, como veremos a seguir. Segundo o autor, a ideia de democracia racial no Brasil é um mito. Ele coloca que talvez seja possível uma democracia com outros povos e/ou construções raciais, mas não com relação ao negro, argumento esse difícil de contestar ao passo que tudo nos leva a crer nessa triste realidade.

O (não)lugar do negro na academia brasileira: entre fissuras e (des)continuidades

Ao abordar a vida de Beatriz Nascimento é necessário tratar desse assunto porque o legado da mesma nos faz questionar, até os dias de hoje, a razão de autores/as negros/as serem pouco lidos na academia, sendo que eles têm produções e um legado importante não apenas para os movimentos negros, mas para a sociedade e a luta contra as desigualdades como um todo. No documentário *Ôrí*, Nascimento (1989, 08:02-08:19) coloca que "a cultura negra que conseguiu se amalgamar com a cultura índia é, realmente, a cultura brasileira, uma cultura muito forte, mas que insiste em impor como cultura, inclusive impor o próprio termo cultura, como sendo uma coisa nobre e europeia". Este apontamento tanto é correto que a academia exclui intelectuais negros/negras até hoje, como fez com ela (RATTS, 2006).

Posto isso, podemos entender o espaço acadêmico (tanto hoje, como no período das contribuições de Beatriz), como uma estrutura racializada que se mantém nas práticas e concepções racistas estruturantes à epistemologia (PINN, 2009). Trata-se, portanto, como bem coloca Pinn (2009), de um lugar que relega pessoas negras a posições subalternas e é majoritariamente dominada e mantida por pessoas brancas. Na década de 1970, Nascimento (1989) já observava uma questão ainda muito presente nos estudos acadêmicos sobre as populações negras brasileiras: o fato da maioria desses estudos serem realizados por sujeitos brancos, sendo o negro objeto tradicional de estudos dos pesquisadores brancos. Atualmente, tal questão foi analisada por Lourenço Cardoso em sua tese de doutorado intitulada "O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil" (2014), a qual questiona o negro historicamente tido como objeto tradicional de estudos do pesquisador branco, análises essas que nem sempre conseguem relatar de forma fidedigna os impasses do racismo no Brasil. A crítica do autor incide sobre o fato de que muitas vezes essa face da academia brasileira se limita a seu objetivo de estudo e, mesmo sem contribuir para a difusão do antirracismo ou dos movimentos negros, acabam tornando-se porta-voz dos estudos sobre negritude.

Nos últimos anos, com o fomento da política de cotas sociais e pela lei 10.639/03, Pinn (2009) coloca que este quadro tem mudado, mesmo que de forma lenta. Segundo ele, homens e

mulheres negras têm dado um aspecto plural aos sujeitos, histórias e epistemologias presentes no ambiente universitário. Mesmo assim, aponta ele, esses pesquisadores, e suas pesquisas, sofrem com a marginalização e os efeitos de uma branquitude preponderante, ainda inerente ao espaço acadêmico e a perspectiva construída sobre a definição de disciplina no ocidente moderno. Ele lembra que essas dificuldades persistem devido à cultura de subordinação epistêmica que agrega maior legitimidade a determinados autores usando como parâmetro universidades euro-americanas, as quais instruem a maior parte do nosso currículo, nos mantendo na posição colonial dos últimos séculos. É por esta causa que Nascimento (2018) entende que para o intelectual branco brasileiro interessado nos assuntos raciais possa entender sobre esse tema, ele precisa, a priori, desapegar do complexo de inferioridade que tem em relação ao eixo Estados Unidos e Europa para então ser possível encarar o Brasil e/ou o negro no Brasil como ele é de fato. Esse processo está atrelado a aceitação da miscigenação que nos compõe, ao fato de que usufruiu e usufrui de todos os bens ganhos pela(s) população(ões) negra(s), entre outros aspectos, em geral, não explorados, mas que fazem parte importantíssima da nossa história, cultura e política[56].

A política de esquecimento (sabidamente proposital) da intelectualidade negra, aponta Batista (2016), é um meio que age através do apagamento da contribuição de diversos nomes, por ele citados[57], da intelectualidade negra brasileira que, embora tenham sido marcantes e visíveis à sua época em poucas décadas puderam ser invisibilizados pelo racismo. Mas o que seria essa intelectualidade negra apagada e que ocupa uma posição de não lugar na academia? De acordo com Batista (2016), trata-se de

> (...) um grupo social reconhecido, que também se reconhece como intelectual negro e negra, cuja atuação em espaços públicos – academias, organizações, movimentos, partidos políticos – reafirma a posição de advogar pelas causas da população negra. Acrescento que a intelectualidade negra na qual me refiro também parte de um reconhecimento da sua própria cumplicidade no processo de silenciamento do outro, mas que torna esse reconhecimento um espaço produtivo na medida em que questiona o lugar de onde teoriza (2016, p.54-55).

[56] Tais como aceitar, nas palavras literais utilizadas pela autora, "ter sido alimentado, amado e sido defendido por nós, aceite ter negado na prática de sua moral, sua religião, sua cultura dormindo conosco na cama, amamentado por nossas mulheres, defendido e instruído por nossos homens. Aceite-se sem culpa, sem preconceito. Aceite-se tão miserável quanto seus escravos, tão famintos quanto eles, tão "incultos" quanto eles (ou mais), talvez assim alguma coisa de nós possa ser útil para a compreensão de sua sociedade em crise" (NASCIMENTO, [1974] 2018, p. 53, grifos do original).

[57] Dada a importância e de dar nome, credito e devido reconhecimento às pessoas negras, como bem intenta o presente estudo, segue os nomes citados: Luiz Gama [1830-1882], Monteiro Lopes [1867-1910], Hemetério dos Santos [1858-1939], Lino Guedes [1897-1951], Solano Trindade [1908-1974], Edison Carneiro [1912-1972], Abdias do Nascimento [1914-2011], Guerreiro Ramos [1915-1982], Clóvis Moura [1925-2003], Eduardo de Oliveira e Oliveira [1924-1980], Lélia Gonzalez [1935-1994] e, claro, não poderia faltar, Beatriz Nascimento [1942-1995].

Essa intelectualidade, coloca o autor, não se limita a uma única perspectiva ou a homogeneização de conceitos, "(...) o que faz dela [a intelectualidade negra] uma unidade discursiva é participar de um sistema de relações ou ser tomada por uma visão comum ou ser considerada um feixe de relações" (BATISTA, 2016, p. 64). Segundo Batista (2016), dentre as diversas maneiras de se contar a história do negro, há sempre uma relação entre o interesse de conhecer o passado com a vontade de explanar as falsificações históricas, isto é, as partes que foram escondidas da história oficial. Assim, ele defende que essa problemática é fruto da herança racista do campo acadêmico brasileiro que, conforme considera o autor, cria barreiras devido ao incômodo gerado diante das contradições expressas em suas colocações (hegemonizadas) acerca do Brasil e do negro. Esta herança compõe um microcosmo social baseado na universalidade epistemológica e na despreocupação com a diversidade, o que resulta, inevitavelmente, no apagamento das construções de conhecimento não brancas que atuam na contramão das produções intelectuais daqueles que se colocam no poder. Por isso, Batista (2016, p. 71) diz:

> Insisto que a ausência da intelectualidade negra no campo intelectual brasileiro nem pode ser atribuída exclusivamente à falta de capital simbólico convertido a partir de algum tipo de capital específico, nem por um sistema de disposições particulares – *habitus*. Isso porque dificilmente a intelectualidade negra corresponde aos critérios estabelecidos pelo campo intelectual brasileiro. Mesmo tendo acumulado diferentes tipos de capital específico - cultural, escolar, político, científico – seria particularmente difícil identificar homens e mulheres negros que chegaram efetivamente a convertê-los em capital simbólico.

Dessa forma, a intelectualidade negra é silenciada proporcionalmente ao fato de que a discriminação contra a população negra é agravada (BATISTA, 2016). Batista (2016) então diz que o que define uma posição enquanto intelectual não é simplesmente um capital em especial, seja esse de classe, origem ou escolaridade. De acordo com o autor, isso acontece porque o apagamento desses intelectuais é resultado direto da reprodução dos meios de marginalização nos microcosmos sociais, no caso, na universidade. As regras das heranças racistas que estruturam nosso país, política, econômica, cultural epistemologicamente, valem em todos os âmbitos da sociedade, mesmo nas ciências ou nos espaços de produção de saber e inovação (BATISTA, 2016).

Neste ínterim, o estudo *"We Wear the Mask": Self-Definition as an Approach to Healing From Racial Battle Fatigue*[58] (OKELLO et al., 2020) reflete que a escravidão é um evento que ainda se encontra em curso nos dias atuais e inapagável da história das sociedades, haja vista o longo período em que a mesma se perdura e se moderniza com as abolições. Ou seja, para o autor acadêmicos

[58] "Nós usamos máscara": Auto-Definição como abordagem para a cura da fadiga racial da batalha (tradução nossa).

negros usam máscara para adentrar a espaços onde são minorias, sobretudo pela potência do racismo nesses espaços, mas preveem a autodefinição, bem como a autoafirmação e o autocuidado, como estratégias de resistência negra em espaços que tradicionalmente rejeitam seus corpos negros. Trata-se de uma explicação bem sólida da ação da herança racista, exposta acima, sobre a sociedade brasileira.

Por último, a partir de Ratts (2009), podemos fechar esta discussão com sua abordagem do movimento negro na academia, foco principal de sua análise. De acordo com o autor, a academia rejeita sujeitos negros, pois não fora pensada para eles, o que levou a uma aproximação desses acadêmicos aos movimentos negros, ao passo em que se formavam verdadeiros questionadores das organizações sociais já postas, o que inclui o próprio movimento negro. Eles também deram novos significados ao fazer político-social, racial e de gênero (RATTS, 2009).

Por entenderem o custo de ser negro no Brasil, muitos acadêmicos negros acabaram se tornando grandes ativistas intelectuais que romperam com a subalternidade e enfrentaram os preconceitos sociais (RATTS, 2009). Exemplo desta ligação, coloca Ratts (2009), está em como o movimento negro contemporâneo se coloca no âmbito das universidades brasileiras hoje, aspecto esse materializado nos coletivos de estudantes e professores negros e na fundação de organizações como a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, criada no ano 2000. Segundo o autor, esta é uma continuidade dos esforços de distintos grupos de jovens negros acadêmicos na década de 1970. Ele cita duas dessas organizações que merecem destaque e que aqui também devem ser honrados: o Grupo de Trabalho André Rebouças (GTAR), da Universidade Federal Fluminense e o Grupo de Trabalho de Profissionais Liberais e Universitários Negros (GTPLUN) de São Paulo. Consta lembrar, o GTAR tem como uma de suas fundadoras a inspiração principal de toda essa discussão: Beatriz Nascimento. Todas essas ações permitiram ser possível a costura e publicação deste artigo.

Considerações finais

Diante dessas colocações, fica aqui o questionamento de Cardoso (2014, p. 11) que indaga "Por que o branco pensa o Outro e não em si?". Para responder esta questão, acreditamos que seja necessário compreender Fanon (2008) que explica que o branco não se racializa, o que limita, e muito, a autocrítica, mas também permite formular um perigoso ideal de ego branco em sujeitos por eles definidos como não-brancos e tipificados em raças. A vivência de Beatriz Nascimento exemplifica essa questão quando, por exemplo, ela denuncia e questiona pesquisas sobre negros

feitas por e para brancos, restritas as lentes e aos preconceitos brancocêntricos, os quais nos levam a problemática educação observada por ela e, em muitos casos, ainda hoje vivida já que, como pudemos ver, os autores negros continuando sendo silenciados.

A trajetória de Beatriz Nascimento demonstra o quão cruel é para o sujeito negro resistir nas diásporas, principalmente pelo apagamento de sua ancestralidade que, quando descoberta é muitas vezes desencorajada pelas sociedades e pela academia que insiste em ter o negro como objeto de estudo, mas o rejeita quando este busca analisar sua própria ancestralidade (GAIA, 2021). Nesse contexto, resistir não pode ser compreendido como curvar-se ao ideal de ego branco, pretensamente inalcançável pelos sujeitos negros, haja vista o cruel cenário do racismo, mas (re)contar sua história (e de seus ancestrais) sem o romantismo e as falácias que, muitas vezes, pesquisadores brancos - por desconhecimento ou por racismo - comumente trazem em seus estudos e intentam falar em nome de uma negritude, rejeitada pelos mesmos, exceto quando como objeto de pesquisa.

Em *Ôrí*, Beatriz Nascimento traz à tona o movimento negro de base cultural. Na perspectiva de Gerber (1989), o documentário de Beatriz justamente ressalta a invisibilidade do homem negro na antiga e na moderna historiografia e as formas de resistência negra na diáspora, bem como as relações África-Brasil entre o movimento negro de 1977 e 1978.

Além de sua militância, seus estudos trazem inúmeras contribuições para compreender a importância da mulher negra - inclusive nos movimentos negros -, a origem e as reformulações dos quilombos que ainda hoje se concebem como espaços de resistência e preservação da cultura africana no contexto afro-diaspórico, bem como a falsificação histórica dos estudos sobre o negro e sua cultura no Brasil e a rejeição dos corpos negros nas academias brasileiras. Portanto, a luta, não apenas de Beatriz Nascimento, mas de outros militantes e intelectuais negros como Raul Joviano do Amaral[59], Eduardo de Oliveira e Oliveira[60], Hamilton Cardoso[61], Abdias do Nascimento[62], Thereza Santos[63], entre outros/as que contribuíram significativamente na reivindicação dos direitos da população negra brasileira - haja vista que a sociedade brasileira era abertamente racista - e servem para (re)conhecer nossa própria história, como faziam os intelectuais

[59] [1914-1988].

[60] [1923-1980].

[61] [1953-1999].

[62] [1914-2011].

[63] [1930-2012].

acima expostos que constantemente buscavam no passado identificar questões ainda latentes em seu tempo, e continuar a luta cotidiana pela igualdade racial que mesmo com avanços significativos e a criação de espaços, inclusive em ambientes onde a presença negra ainda é, mesmo que de forma velada, rejeitada (como na academia, por exemplo) ainda se mostra um grande desafio no Brasil da atualidade.

Somado a isso, analisar a história de Beatriz permite compreender como foi moroso e, ainda é, esta luta pela garantia dos direitos da população negra no contexto afro-brasileiro composto pela escravização que ainda funciona de modo aprimorado, pelas culturas negras e suas dinâmicas para existir e resistir na diáspora, entre muitos outros ilimitados aspectos. Portanto, tal estudo buscou incentivar uma importante premissa africana de 'ouvir os mais velhos', compreender suas trajetórias e assim pensar o cenário futuro.

Por isso, ao ouvir Beatriz concluímos que sua trajetória nos proporciona ferramentas para conhecer a luta das militâncias e dos movimentos negros desde a década de 1970 aos dias atuais, tendo em vista as conquistas desses sujeitos e, também, o cenário racista brasileiro que se aperfeiçoa nos períodos atuais, assim como possibilita a busca pela reafirmação da identidade negra, que é, muitas vezes, desencorajada no contexto brasileiro que fomenta o ideal de ego branco em sujeitos negros. Tais colaborações são motivo de orgulho e necessárias, pois, dentro do sistema racista brasileiro, ser negro é estar a margem do processo de desenvolvimento social, humano e intelectual. Portanto, Beatriz, enquanto pessoa que rompe com essa norma é um símbolo de esperança em um futuro melhor.

Referências

BATISTA, Wagner Vinhas. **Palavras sobre uma historiadora transatlântica:** estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento. 2016. 279f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BENEDICTO, R. M. As Origens Africanas da filosofia Grega: Mito ou Realidade?. *In:* II Congresso Nacional de Professores, 2014, Águas de Lindóia. **Anais II Congresso Nacional de Formação de Professores e do XII Congresso Estadual Paulista sobre Formação de Educadores:** por uma revolução no campo da formação de professores, 2014.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo:** um estudo sobre a branquitude no Brasil. 2014. 290 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339p. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. *In:* SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro. Ou as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization Mith or Reality?** Westport: Ed Lawrence Hill, 1974.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

GAIA, Ronan da Silva Parreira. O NEGRO-ACADÊMICO E AS TENSÕES ENTRE O *QUERER-SER-PERTENCER* EM ESPAÇOS EXCLUDENTES. **Revista da ABPN**, v. 13, n. 35, p. 366-386, 2021.

GAIA, Ronan da Silva Parreira et al. A nova política dos velhos tempos: reflexões sobre a construção de um projeto de nação. **Áskesis**, v.8, n.1, p.40-55, 2019.

GERBER, Raquel. ***Ôrí*.** 1989. 1:33:50.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo:** documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual:** possibilidade nos dias da destruição. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, Beatriz. Textos e narração de *Ôrí*. *In*: GERBER, Raquel. ***Ôrí*.** 1989.

PINN, Maria Lídia de Godoy. Beatriz Nascimento e a invisibilidade negra na historiografia brasileira: mecanismos de anulação e silenciamento das práticas acadêmicas e intelectuais. **Aedos**, Porto Alegre, v. 11, n. 25, p. 140-156, dez. 2019.

OKELLO, Wilson Kwamogi et al. "We Wear the Mask": Self-Definition as an Approach to Healing From Racial Battle Fatigue. **Journal of College Student Development**, v. 61, n. 4, p. 422-238, jul-aug. 2020.

RATTS, Alex. Encruzilhadas por todo percurso: individualidade e coletividade no movimento negro de base acadêmica. *In:* PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da. (Org.). **Movimento Negro Brasileiro:** escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte-MG: Nandyala Livros e Serviços Ltda, 2009. p. 81-108.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

SIMAS, Luiz Antônio. **Liberdade Religiosa, Intolerância e Racismo | por Luiz Antonio Simas.** Canal Philos. YouTube, 11 abr. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FRdOLYFFrLQ>. Acesso em: 20 jun. 2019.

Ensaio

Poesia Etnográfica:Só o ESPÍRITO DE RAÇA nos une![*]

Ethnographic Poetry: Only the RACIAL SPIRIT unites us!

Josinelma Ferreira Rolande
Doutoranda em Antropologia Social pela UNB.
Mestra em Ciências Sociais e graduada em Licenciatura em Educação Artística – Habilitação em Artes Plásticas, ambos pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA).
Arte-educadora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA).
E-mail: nelmarolande@gmail.com

Querida Raquel Tupinambá,

Espero que estes rabiscos te encontrem bem!

O motivo deste contato é para te pedir que leia com atenção o meu "ensaio surrealista". Chamo de ensaio surrealista, porque, como você poderá observar, é um texto feito de fragmentos, uma *bricolage*... um "acaso objetivo", que às vezes pode parecer sem pé nem cabeça, mas nenhuma linha é acaso. Todo o texto foi construído a partir de muitas referências, muitas das quais desconhecia; talvez você também não as conheça, o que pode fazer o texto parecer ainda mais confuso. Independentemente de você conhecer ou não as referências deste texto, desejei compartilhá-lo contigo porque você carrega a história do povo Tupinambá, do povo que ficou conhecido como canibal/antropófago – só para citar Oswald de Andrade. O povo que Alfred Métraux, etnólogo que esteve em constante contato com os artistas vanguardistas, imortalizou em suas etnografias. E o que tudo isso tem a ver com meu ensaio?

Raquel, as relações com meu texto dizem respeito à metáfora do canibalismo propagada pelas vanguardas artísticas na primeira metade do século XX. Da Europa à América falava-se em canibalização do primitivo: negros, indígenas, caipiras... todos devorados por uma elite intelectual que se tornava moderna canibalizando primitivos, um verdadeiro paradoxo.

[*]Trabalho final apresentado à disciplina **História da Antropologia: Autores Clássicos 2**, ofertada em 2019.2 pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). Este texto fez parte de um empreendimento coletivo, quando três mulheres negras (**Zane do Nascimento**, **Aisha - Angéle Diéne**e **eu)** e uma indígena (**Raquel Sousa Chaves**) nos reunimos para construirmos juntas nossos trabalhos de conclusão da disciplina. Compilamos e entregamos nossos textos no formato de uma revista, nomeada Revista Curacanga (palavra do tupi-guarani – *cunhãacanga* –, que significa cabeça de mulher), uma referência às narrativas na Baixada Ocidental Maranhense sobre mulheres negras que têm relações com terreiros de religiões de matriz africana: "Toda sexta-feira à noite, a velha deixava o corpo atrás da porta de casa e a cabeça dela se transformava numa bola de fogo e saia pela cidade e pelo campo fazendo visagem pras pessoas". As Curacangas são mulheres pretas que têm suas cabeças temidas. Logo, não foi acaso que escolhemos a palavra Curacanga para nomear uma revista composta dos nossos trabalhos, pensamentos de mulheres negras e indígena.
Colagem: Nelma Rolande

Como você perceberá, comecei trazendo imagens desse paradoxo e situando as relações entre a antropologia e o surrealismo, um dos movimentos de vanguarda que atraiu muitos artistas para a etnologia. Essa atração possibilitou escritas etnográficas extremamente influenciadas pelo surrealismo. Em alguns contextos, como é o caso da Martinica, essa escrita tornou-se revolucionária. E é aí que você entra como herdeira do canibalismo tupinambá. Raquel, você soube ressignificar modernamente a sua herança canibal; sabiamente, vem devorando aqueles que devoraram os teus, canibalizando a academia e seus conceitos antropológicos com a mesma perspicácia de Suzanne Roussi-Césaire.

Recordo-me bem das leituras sobre as quais compartilhamos nossas impressões, dos textos que nos atravessaram durante o primeiro ano do doutorado. Parecíamos unidas por uma *consciência canibal*, que nos mostrava a carne dos nossos sendo devorada; agora, era a nossa vez de devorarmos aqueles que devoraram nossos ancestrais e utilizarmos essa canibalização a nosso favor.

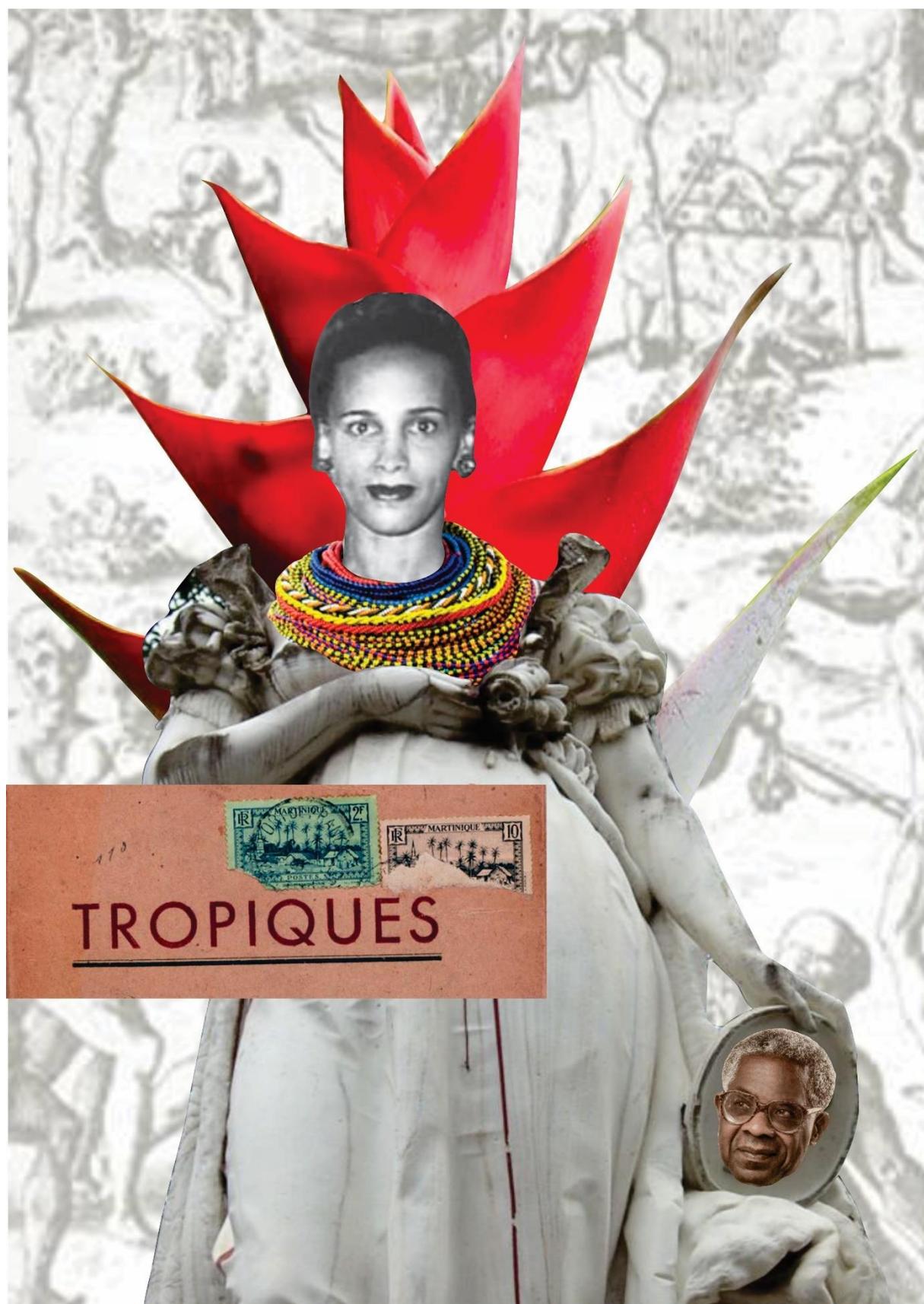
Aproveito a oportunidade para saber das suas impressões sobre o título do ensaio, "**Poesia Etnográfica. Só o ESPÍRITO DE RAÇA nos une!**". Talvez você não concorde muito com o "espírito de raça" e prefira *consciência racial*, mas optei por "espírito de raça" como referência a Jane Nardal e acredito que as ideias dela vão se desdobrar no conceito de consciência racial. Portanto, esse *espírito* ao qual me refiro no título e ao longo do texto nada mais é que *consciência*.

Para além do título, gostaria de saber como este texto te atravessa.

Confesso que sempre fui muito deslumbrada com o modernismo brasileiro, pois, durante a minha graduação em Arte, não me foi apresentada uma análise crítica do movimento. Somente agora, no doutorado em Antropologia, a partir de leituras sobre etnografia e surrealismo martinicano, resolvi me voltar para o Brasil e entender o não dito na Arte Moderna Brasileira. Foi preciso o encontro entre arte e antropologia para gerar em mim tais questionamentos. Logo, espero que o encontro entre biologia e antropologia possa te direcionar a muitos caminhos e dúvidas em torno do que geralmente nos é colocado como certeza.

Que a poesia etnográfica de Suzanne Roussi-Césaire nos inspire!

Com afeto, Nelma Rolande!

MARTINIQUE
MARTINIQUE
TROPIQUES

Sonhei com Saartjie Baartman voltando para casa!
Sonhei com a artista Joséphine Baker, nem primitiva, nem moderna, apenas artista!
Sonhei com máscaras e esculturas africanas, tudo empilhado no Museu Trocadéro. Sobre os artistas, ninguém sabia, apenas que eram primitivos, mas seus objetos, modernos: SURREALISTAS!
Sonhei com casinhas coloridas no interior das Minas Gerais. Quem morava nas casinhas? Caipiras, pintados pelo homem MODERNO!
Sonhei com um homem-planta, era um MODERNO PRIMITIVO!

Pensamento Selvagem
Mentalidade Primitiva
Feitiçaria e inconsciente
Grotesco e irracional
É Primitivo! É Surreal!

Vamos viajar?! Brasil – Paris – Martinica! O primeiro desembarque deste navio é no entreguerras, no entremeio: Paris! Ali, me deparo com um grupo de artistas negros, *Revue Nègre*, apresentando um espetáculo de música e dança. Enquanto Joséphine Baker dançava, meu inconsciente projetava a imagem de Saartjie Baartman sobre seu corpo, transformando essas mulheres em um só corpo, admiradas/desejadas por uma branquitude de negrófilos[64].

"É a grande moda: arte negra, música negra, dança negra, esporte negro e Josephine Baker! Desenvolve-se, entre 1910 e 1930, uma verdadeira negrofilia"[65].

Saartjie Baartman no *Musée de L'Homme*!
Joséphine Baker no *Théâtre des Champs Elysées*!
Para os brancos, exótico! Primitivo!
Para os negros, o nascimento de um "*espírito de raça*"[66]

[64]"Negrophilia is thus about western culture exploring its perceptions of difference in such a way that best reflects white people rather than their exoticised subjects (ARCHER-STRAW, 2000). Tradução(minha): "A negrofilia é, portanto, sobre a cultura ocidental explorar suas percepções da diferença da forma que reflete melhor as pessoas brancas que seus sujeitos exotizados".
[65]Abdul Sylla (2006).
[66]Jane Nardal (1928).

Nessa mesma Paris da *Revue Nègre*, dos anos 1920, o desencontro entre André Breton e Michel Leiris possibilitou o encontro entre arte e antropologia, surrealistas/etnólogos interessados pelo exótico. Nesse encontro e nessa busca pelo exótico, é possível traçar um esquema de parentesco, em que professores se tornam pais e estudantes se tornam filhos. Lei do Patriarcado! Laços de afinidade! Afins! A fim de fazerem do exótico uma identidade nacional!

É possível traçar uma linhagem de André Breton, com o Manifesto Surrealista (1924/1925), passando por Oswald de Andrade e seu Manifesto Antropófago (1928), até chegar aos Césaires e à revista *Tropiques* (1941-1945).

Nessa linhagem patriarcal, temos como grande pai: Marcel Mauss! Os filhos: Georges Bataille, Michel Leiris... – dissidentes surrealistas –, todos assentados no Instituto de Etnologia, ouvindo o mestre. Não são apenas surrealistas frequentando aulas de etnologia, mas se tornando etnógrafos. Eis que surge o surrealismo etnográfico, em constate "*conexão com o modernismo do Terceiro Mundo e com o nascente discurso anticolonial*"[67]!

Surrealismo e Etnografia,

companheiros de viagem em suas expedições! Arte e Ciência do/sobre o OUTRO. O exótico mediando e interconectando arte e antropologia.

Não por acaso Michel Leiris anunciou: "*cheguei à antropologia pela arte negra*"[68].

Surrealismo e Etnografia,

desbravando África, Missão Dakar-Djibout, na busca pelo exótico, na exploração de novos territórios, lá onde se encontra a flor amor-perfeito.

E se é para falar de pensamento, Leo Frobenius com seu alegórico homem-planta e homem-animal, civilização etíope e civilização hamítica respectivamente. Cada uma com seu Paideuma!

Ainda em Paris, encontramos objetos e palavras – caminhando lado a lado – em museus e revistas, respectivamente.

Sobre objetos, metamorfoses – de *Musée do Trocadéro* a *Musée de l'Homme* e, por último,*Musée Quai Branly, là où dialoguent les cultures*. Lá onde dialogam as culturas? De quem são os objetos?

---

[67]James Clifford (2002, p. 176).

[68]Michel Leiris (1930, p. 414 *apud* Fernanda Arêas Peixoto, 2011, p. 206).

Sobre palavras, quem fala por mais tempo – *Documents* (1929-1930), *Légitime défense* (1932 – publicou um único número) e *Minotaure* (1933-1939). De quem são as palavras da revista de um único número? Martinicanos!

Encontramos em Paris, em 1923, cometendo atos canibalistas, Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral. Alimentando-se das vanguardas artísticas europeias. Comendo e sendo comido! Movido por um "espírito latino". Era modernismo, e Oswald discorria na Sorbonne sobre contemporaneidade: "*L'effort intellectuel du Brésil contemporain*"[69].
Por que suprimir o negro e o indígena da publicação no Brasil?
Suprimidos: "*jamais se sentiu tão bem em Paris o som dos tambores do negro e do canto do indígena. Essas forças étnicas estão em plena modernidade*".[70]
Suprimidos no Brasil, pintados na França por Tarsila do Amaral, "A Negra". Imagem que se mescla à paisagem primitiva das vanguardas europeias.
Descoberto o Brasil por brasileiros na França!
"*Só me interessa o que não é meu*"[71].
Quem se alimenta do quê?
Vanguardas artísticas europeias devoram a arte negra. NEGROFILIA[72]!
Nesse contato cultural, os modernistas brasileiros, Tarsila e Oswald, devoraram as vanguardas europeias ou a arte negra?

Deixemos a França e seus interesses pela África, pelo PRIMITIVO! Sigamos viagem para o Brasil, não menos interessado pelo primitivo. Esta expedição segue para as Minas Gerais; desembarcamos no interior das Minas, lá onde as casinhas são coloridas. Quem são os caroneiros desta "*viagem da descoberta do Brasil*"[73], desta Missão-Caipira? Os brasileiros Oswald de Andrade e seu filho Nonê, Tarsila do Amaral, Mário de Andrade, Olívia Guedes Penteado, Paulo Prado, René Thiollier, Godofredo da Silva Teles e o francês Blaise Cendrars[74].
As relações França-Brasil perdurando, atravessando mares.

---

[69]Publicado em julho de 1923 na *Revue de l'Amérique Latine*, França, e também em dezembro de 1923 na *Revista do Brasil*, de propriedade de Monteiro Lobato. Na versão publicada na *Revista Brasil*, vários trechos foram suprimidos. Ver Dilma Diniz (2003).
[70]Oswald de Andrade (1923 *apud* Thiago Virava, 2016).
[71]Oswald de Andrade (1928).
[72]Petrine Archer-Straw (2000).
[73]Marcelo Burgos Pimentel dos Santos (2012, p. 22).
[74]Ibid.

"*Uma sugestão de Blaise Cendrars: - Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor descuido vos fará partir na direção oposta ao vosso destino*"[75].

"ACASO OBJETIVO"!
Poesia do bricolage! "*os elementos que o bricouler coleciona e utiliza são 'pré-limitados'*"[76].
Quais os limites do "acaso objetivo"?
Quais os limites na construção de uma identidade brasileira?
O que não cabe no modernismo brasileiro?
Onde fica o negro? Manobrando a locomotiva?
Onde fica o indígena? Metáfora para a antropofagia?
O que digeriram de Wagner, do homem "*bárbaro e nosso*"?
Por que o som dos tambores do negro e do canto indígena é publicado na França, mas no Brasil é suprimido, transformado em metáfora? Um jogo de estar e não estar? Nunca esteve?
"*A cultura negra seguiu preterida, indigesta*"[77]!
"*Nosso mulato usava máscaras brancas*"[78].

Rosana Paulino, munida de um "espírito de raça", nos reconta essa história usando a mesma técnica dos surrealistas/modernistas, a mesma metáfora que Lévi-Strauss usou para discorrer sobre o pensamento mítico: *bricolage*!

Histórias Revisitadas[79]!
O negro e o indígena escapando às formas coloridas do modernismo, dentro e fora.
Nunca completamente dentro!
Não cabe!

"Só a ANTROPOFAGIA nos une"[80]?
Só o ESPÍRITO DE RAÇA nos une: NEGRITUDE!

Retornemos à França, à Paris negra.
Martinicanas canibais! Lições sobre como devorar o outro, Jane Nardal:

---

[75]Oswald de Andrade (1924).
[76]Claude Lévi-Straus (2010, p. 35-38).
[77]Bahia (2018, p. 45).
[78]Ibid.
[79]Série de obras da artista Rosana Paulino, na qual ela faz uma crítica ao Modernismo.
[80]Oswald de Andrade (1928).

"*Se o Negro quer conhecer a si mesmo, afirmar sua personalidade e não ser a cópia deste ou daquele tipo de outra raça [...], ele deve aprender a tirar proveito da experiência adquirida e da riqueza intelectual dos outros, mas para conhecer melhor a si mesmo e afirmar sua personalidade*"[81].

Consciência racial!

Enquanto Oswald de Andrade palestrava na Sorbonne e Tarsila do Amaral pintava "*A Negra*", uma comunidade intelectual negra se reunia no *Salón Clamart*, das irmãs Nardal:

Paulette, Emilie, Alice, Jane, Lucy, Cécile e Andrée[82].

Salón Clamart, a diáspora africana em debate: colonialismo, assimilação, consciência racial.

Salón Clamart, a diáspora africana produzindo ARTE!

Salón Clamart, a diáspora africana escrevendo e pintando sobre si mesma:

La Revue du Monde Noir (1931)[83]

Légitime défense (1932)[84]

L'étudiant noir (1934)[85]

Tropiques (1941)[86]

La Femme dans la Cité (1944)[87]

Eis a diferença entre os intelectuais brasileiros e os intelectuais martinicanos na Paris dos anos 1920:

ESPÍRITO DE RAÇA!

É esse mesmo espírito que conduz este barco à Martinica de Suzanne Roussi-Césaire: "*Aqui somos chamados finalmente a conhecer a nós mesmos, e aqui diante de nós surgem esplendor e esperança*"[88].

O Surrealismo é a luz guia!

A etnografia de Leo Frobenius conduz a uma nova/outra leitura sobre África.

---

[81] "If the Negro wants to know himself, assert his personality, and not be the copy of this or that type from another race […] he must learn to profit from others' acquired experience and intellectual wealth, but in order to know himself better and to assert his personality" (Jane Nardal, 1928, p. 106).

[82]Emily Church (2013) e Rosânia do Nascimento (2016).

[83]"La Revue du Monde Noir/Review of the Black World, the bilingual journal the Nardals cofounded with cousin Louis-Thomas Achille in 1931" (Jennifer M. Wilks, 2008, p. 29-30). Tradução: Revista do Mundo Negro, o jornal bilíngue que as Nardals cofundaram com um primo, Louis-Thomas Achille, em 1931.

[84]Panfleto marxista-surrealista publicado pelos martinicanos René Ménil, Étienne Léro e outros colaboradores. Trace Sharpley-Whiting (2002).

[85]Jornal editado pela *Association des étudiants martiniquais en France*, da qual faziam parte Léopold Sédar Senghor, Léon Damas e Aimé Césaire; esse último presidiu-a entre 1934 e 1935. "O objetivo da publicação era propor uma união dos estudantes pela cor e não pela nacionalidade" (Cássio Santos Melo, 2019).

[86]Lançada por Aimé Césaire, Suzanne Roussi-Césaire e René Ménil na Martinica, no contexto da Segunda Guerra Mundial.

[87]Jornal fundado por Paulette Nardal em 1944 (Emily Musil Church, 2013).

[88] "Here we are called upon finally to know ourselves, and here before us stand splendor and hope" (Suzanne Roussi-Césaire, 1942, p.134).

"*A ideia de 'negro bárbaro' é uma invenção europeia*"[89]!

A Europa rumo ao exílio, parada na Martinica: André Breton, André Masson, Lévi-Strauss.
Surrealistas e etnógrafos, todos canibais!
Devorando *Tropiques*!
Devorando o homem-planta martinicano!
Devorando Suzanne Roussi-Césaire!
Devorando Leo Frobenius!
André Masson, imagens vegetais!
Lévi-Strauss, flor amor-perfeito!
André Breton, energia vegetal[90]!

"*Por que no passado estávamos tão despreocupados em contar nossas preocupações ancestrais diretamente?*"[91]
Antes, foi preciso comer o outro; isso implica dizer comer a si mesmo: antropologia frobeniana (ÁFRICA) e surrealismo francês (ÁFRICA)! A fórmula do surgimento do surrealismo etnográfico de Roussi-Césaire.
A poesia etnográfica de Roussi-Césaire não coube entre os clássicos, apenas os dissidentes!
E por que não falar em um surrealismo autoetnográfico? Já que, nas ilhas caribenhas, "*até os anos 1940, acadêmicos nativos do Haiti, de Cuba ou de Porto Rico estavam mais dispostos do que estrangeiros a aplicar as ferramentas da análise antropológica ao estudo de seus conterrâneos*"[92].
Sem primitivos, sem interesses acadêmicos estrangeiros![93]
Sem primitivos, com interesses acadêmicos nativos!

A negritude martinicana canibaliza o surrealismo, digerindo-o como projeto revolucionário.
"*E agora um retorno a nós mesmos!*"[94]
Conhecimento de si! Sem essencialismos!
"*Não se trata de um retorno ao passado, de ressuscitar um passado africano que aprendemos a apreciar e respeitar. Pelo contrário, é uma questão de mobilizar todas as forças vivas misturadas nesta terra onde a raça é o resultado da*

---

[89]Leo Frobenius *apud* Trace Sharpley-Whiting (2002, p. 91).
[90]Maria Clara Bernal, 2008, p. 43.
[91] "Why is it that in the past we have been so unconcerned about telling our ancestral worries directly?" (Suzanne Roussi-Césaire, 1942, p. 130).
[92]Michel-Rolph Trouillot (2018, p. 200).
[93] "Com uma população predominantemente não branca, o Caribe não era 'ocidental' o suficiente para se adequar aos interesses de sociólogos. Todavia, não era 'nativo' o suficiente para se encaixar totalmente no compartimento selvagem no qual os antropólogos buscavam seus objetos de estudo favoritos" (Michel-Rolph Trouillot, 2018, p. 200).
[94]Jennifer M. Wilks (2001, p. 128).

brasagem mais contínua; é uma questão de tomar consciência do tremendo amontoado de várias energias que até agora temos trancado dentro de nós mesmos. Agora devemos colocá-las em uso em sua plenitude, sem desvio e sem falsificação. Bem ruim para aqueles que pensavam que éramos sonhadores ociosos"[95].

De objeto à sujeito:
"*Agora se tratava dos "colonizados" falando por si mesmos, e se instrumentalizando através dos artefatos-conceitos produzidos no/pelo Ocidente*"[96].

Resultados do canibalismo da negritude martinicana:
Primitivismo positivado! Moderno e coetâneo!
O primitivo martinicano não é um outro, mas um eu mesmo! Não é um "bárbaro e nosso"!
Se o humanismo do pós-guerra não serve, fiquemos com o "espírito de raça"!

Sigamos viagem, mas, antes, um retorno a Paris.
"*Nós devemos agir*"[97]!
Libertemos Saartjie Baartman! E que ela possa embarcar conosco na primeira classe deste navio, de onde possa contemplar a imensidão do mar e nos narrar a história do seu povo em primeira pessoa.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. 1928. **O Manifesto antropófago**. Revista de Antropofagia, Ano I, No. I, maio de 1928. Disponível em: http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf

ANDRADE, Oswald de. 1924. **Manifesto da Poesia Pau-Brasil**. Correio da Manhã, 18 de março de 1924. Disponível em: http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf

ARCHER-STRAW, Petrine. 2000. **Negrophilia**. Published by Thames & Hudson. Disponível em: https://www.theguardian.com/books/2000/sep/23/features.weekend

BAHIA, Charles Nunes. 2018. **Apropriação cultural antropofágica e as máscaras brancas do racismo indigesto**. Complexitas - Rev. Fil. Tem., Belém, v. 3, n. 2 , p. 40-53, jul./dec.

[95] "It is not a question of a return to the past, of resurrecting an African past that we have learned to appreciate and respect. On the contrary, it is a question of mobilizing every living force mingled together on this land where race is the result of the most continuous brazing; it is a question of becoming conscious of the tremendous heap of various energies we have until now locked up within ourselves. We must now put them to use in their fullness, without deviation and without falsification. Too bad for those who thought we were idle dreamers" (Suzanne Roussi-Césaire, 1942, p. 134).
[96]Magdalena Toledo (2014, p. 14).
[97] "We shall act" (Suzanne Roussi-Césaire, 1942, p. 134).

BERNAL, Maria Clara. 2008. **El encantador de serpientes**: sueños de paisajes lejanos. Revista de Estudios Sociales No. 30. Pp. 148. ISSN 0123-885X Bogotá, Pp.38-45.

CHURCH, Emily Musil. 2013. **In search of seven sisters**: a biography of the Nardal Sisters of Martinique. Callaloo 36.2 (2013) 375–390.

CLIFFORD, James. [1981] 2002. **Sobre o surrealismo etnográfico**. In: GONÇALVES, José Reginaldo (org). A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

DINIZ, Dilma Castelo Branco. 2003. **A gênese da Poesia Pau-Brasil**: um escritor brasileiro na França | UFMG Belo Horizonte, p. 1-324. O eixo e a roda: v. 9/10.
Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/poslit

LÉVI-STRAUSS, C. 2010 [1962]. **O Pensamento Selvagem**. 11. ed. Campinas: Papirus.

MELO, Cássio Santos. 2019. **Castro Soromenho e o movimento da Negritude Africana**. ANPUH – Brasil – 30º Simpósio Nacional de História.
Disponívem em:
https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1565307643_ARQUIVO_C.Soromenhoeomov.daNegritudeAfricana.Anpuh2019Recife.pdf

NASCIMENTO, Rosânia O. do. **Femmes en négritude**: intelectuais negras silenciadas. In: Entre-Lugar, Dourados, MS, v. 7, n.13, 2016.
Disponível em:
https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/entre-lugar/article/view/6634

PEIXOTO, Fernanda Arêas. 2011. **O Olho do etnógrafo.** Sociologia & Antropologia | v.01.02: 195 – 215.
Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752011000200195

SHARPLEY-WHITING, Tracy Denean 2002 [1942] (Org.). **Negritude Women**. Minneapolis: University of Minnesota.

SANTOS, Marcelo Burgos Pimentel dos. 2012. **Viagens de Mário de Andrade**: a construção cultural do Brasil. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/PUC-SP. Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo.

SYLLA, Abdul. 2006. **Criação e imitação na arte africana tradicional**. In: África e africanias de José de Guimarães. Museu Afro-Brasil (catálogo de exposição), pp. 21-85.

TOLEDO, Magdalena Sophia Ribeiro de. 2014. **Marronismos, bricolagens e canibalismos**: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire na Martinica contemporânea. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Rio de Janeiro.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2018. **A região do Caribe**: uma fronteira aberta na teoria antropológica. Afro Ásia, nº 58, pp. 189 232.

VIRAVA, Thiago Gil de Oliveira. 2008. **Vantagens do caos brasileiro**: o Brasil que Oswald de Andrade descobriu em Paris. 59 ARS, ano 16 n. 33.

WILKS, Jennifer M. 2008. **Race, gender, and comparative Black modernism**: Suzanne Lacascade, Marita Bonner, Suzanne Césaire, Dorothy West. Published by Louisiana State University Press.

Resenha

Dororidade: A união das mulheres pretas através da dor

Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira
Mestra em Políticas Sociais (UENF – Darcy Ribeiro) e Doutoranda em Cognição e Linguagem (UENF – Darcy Ribeiro)

O livro de Vilma Piedade, Dororidade (2019), traz fundamentação teórica ao conceito que intitula a obra. Ele é dividido em cinco sessões que apresentam: as inquietações da autora sobre a elaboração do conceito; seus pontos de vista no que se refere a dor resultante do processo de escravização e das estratégias de extermínio e subalternização da população preta; a urgência da racialização da discussão e projeto societário dos feminismos na contemporaneidade; bem como a compreensão do poder feminino presente na tradição Iorubá, a partir da ruptura com a lógica ocidental de objetificação do corpo de mulheres pretas.

No prefácio, Marcia Tiburi conta ao leitor que viu o conceito nascer em uma tarde de sábado enquanto eram discutidos os rumos do movimento de protagonismo de mulheres para a política, no Instituto Cultural Rose Marie Muraro. Tiburi relata que no intervalo do café, após ouvir a contribuição de diversas mulheres, Vilma Piedade chega diante dela e afirma: "Não é sororidade, é Dororidade". Ou seja, a centralidade da discussão feminista não pode se ater à união entre as mulheres sem compreender o lugar da dor na experiência de mulheres plurais.

O livro é lançado em 2017, ano que antecede as eleições presidenciais de 2018 e a morte da vereadora Marielle Franco, em março do mesmo ano. O cenário político nacional deste período é marcado por grande tensão no que se refere à ascensão conservadora com princípios racistas, homofóbicos e machistas. Os movimentos de mulheres e movimentos negros se organizam para pleitear as instancias de poder a fim de frear este levante conservador. Enquanto resultado desta organização, no ano 2018 há o acrescimento de 52,6% de mulheres eleitas, em relação ao ano de 2014, segundo o Tribunal Superior Eleitoral (TSE). Entretanto, a corrida eleitoral para a presidência é conquistada por uma chapa que defende pautas e realizam práticas que atentam contra humanidade.

Vilma Piedade é natural do Rio de Janeiro, além de escritora é professora de língua portuguesa e é de religiosidade de matriz africana, filha de Oyá e aquariana. A autora é uma das grandes referências do movimento de mulheres, em especial de mulheres pretas. Digo em especial, pois enquanto pesquisadora do "standpoint" feminista negro constato a notável contribuição da autora nas produções de intelectuais brasileiras. Dessa maneira, esse livro que é relativamente curto e de fácil leitura, lançado em 2017 e reimpresso em 2019, apresenta esplendidamente um lugar de convergência entre a experiência das mulheres pretas: o lugar da Dor.

Antes de tudo, vale frisar que em uma entrevista cedida ao programa "Encontro com Fátima Bernardes" no dia 27 de dezembro de 2018, Vilma Piedade diz que não pretende disputar com a dor de mulheres brancas, pois segundo ela não há como medir as dores das pessoas. Nesse sentido, seu conceito tem por objetivo dialogar com o conceito de sororidade que segundo a autora parece não dar conta da nossa "pretitude". Piedade (2019, p. 17) diz que a etimologia da palavra sororidade vem de sóror, uma palavra do latim que significa irmãs, ou seja, o feminismo deve ser então ancorado no apoio e na união entre as mulheres. Já dororidade, vem de dor, sofrimento, que marcam as experiências de mulheres pretas em afrodiáspora. Assim, nas cinco sessões do livro a autora evidencia a origem da dor e a agência das mulheres pretas na sociedade brasileira.

Na sessão intitulada "Dororidade", Vilma Piedade apresenta aos leitores toda angústia que envolveu a criação do conceito. Essa angústia está na dificuldade de se enxergar enquanto criadora/autora, pois segundo ela, os conceitos em sua totalidade foram criados por filósofos, teóricos, homens e brancos. A autora está em total oposição aos tradicionais forjadores de conceitos já que não possui formação em filosofia, é mulher e negra e, como consequência, há uma dificuldade em se enxergar nesse lugar. Entretanto, próxima da teoria de Roland Barthes de que "a língua é a arena da luta de classes…", Vilma Piedade (2019) desbrava esse campo com maestria e nos brinda com um conceito que dá fundamentação teórica ao que tantas de nós, mulheres pretas, sentimos e não conseguimos relatar.

A autora elucida que essa Dor é cunhada com o sequestro e a escravidão de membros/as de diversas sociedades africanas que tiveram seus direitos violados ao que tange à língua, cultura, religião e a própria vida. Vilma Piedade (2019, p. 20), resolve rapidamente umas das questões mais atuais da discussão racial no Brasil, e, é enfática: "Digo Pretas e não negras para não continuar alimentando a base estrutural da Opressão provocada pelo Racismo". Assim, ao se situar enquanto preta a autora se posiciona contra o projeto de dominação racial da branquitude que utiliza o termo "negro" enquanto estratégia de assujeitamento de africanas/os e afrodescendentes.

Sueli Carneiro (2011) relata que o estupro colonial realizado contra mulheres pretas e indígenas sustenta o mito da democracia racial, largamente difundido no Brasil e no mundo "tornando-se o 'cimento' de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossa sociedade". A afirmação de Sueli Carneiro nos dá elementos para refletir sobre a não administração de analgesia no parto de gestantes pretas, apresentada por Vilma Piedade. Isso porque, enquanto o estupro colonial foi romantizado e mulheres pretas escravizadas exerciam e ainda exercem múltiplas jornadas, o "mito da mulher forte e resistente" é projetado em suas imagens. Assim, as reivindicações feministas por emprego e pelo fim do mito da fragilidade feminina jamais contemplou mulheres pretas e, por isso, a construção do conceito proposto por Vilma Piedade,

pois as relações de sororidade parecem precisar de Dororidade. “Um contém o outro”, “Assim como o barulho contém o silêncio. Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é preta” (PIEDADE, 2019, p. 16).

Na sessão intitulada “O poder feminino na tradição iorubá” a autora explica que seu texto é ancorado na noção de tradição resultante de um conjunto diverso de experiências culturais africanas, estabelecendo diálogo com as experiências que resistem, se modificam e se rearticulam, apesar da colonização. Assim, ao falar de tradição Piedade não está se referindo ao antigo, mas ao que se mantém em movimento. Ninguém é mais movimento do que Iansã, uma das representações do poder feminino da tradição Iorubá, Orixá dos raios e trovões e regente da cabeça da autora.

Recorrendo a tradição Iorubá, a autora apresenta como o corpo de mulheres pretas são vistos pelo ocidente, cujos valores estão ancorados na tradição judaico-cristã e faz um paralelo de como esses mesmos corpos são vistos na tradição Iorubá. De um lado, um corpo-objeto e de outro lado um corpo liberto exemplificado a partir da figura de Iansã e sua dança. “Por meio da dança, o corpo é um território livre, mesmo tendo sido marcado a ferro e fogo pela escravidão, e ainda marcado pela violência do Racismo!” (PIEDADE, 2019, p. 31). Ao aproximar sua teoria de uma tradição cujo feminino tem protagonismo a autora acaba por convocar às mulheres pretas a “[...] abandonar a visão eurocêntrica do feminismo, aproveitar o que nessa teoria fortalece a luta, contudo, sem perder de vista as estratégias de luta que se pode utilizar no Feminismo Preto (PIEDADE, 2019, p. 34).

Na sessão intitulada “Dororidade… Racismo Religioso… Feminismo…”, Vilma Piedade aproxima os casos de violação das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana às experiências de mulheres pretas. Isso porque a perseguição se dá ao “sagrado fundado por mulheres”. O terreiro enquanto território é espaço de preservação da ancestralidade africana, de valores Civilizatórios e da preservação da língua iorubá cuja resistência das mulheres de axé foi fundamental para a manutenção desses conhecimentos. A partir do racismo religioso, uma das faces do racismo, se desenvolveram estratégias estatais para criminalizar e demonizar a religiosidade de matriz africana, e o Código Penal de 1890 é somente um dos exemplos apresentados pela autora.

Nessa sessão a autora ainda chama atenção para o papel do Feminismo Contemporâneo. Para ela, enquanto os valores civilizatórios das mulheres pretas não forem incorporados nas ações e práticas feministas é impossível falar em interseccionalidade. Então é preciso falar de racismo, pois racismo mata. Se as religiões Afro-Brasileiras estão em vulnerabilidade e a maioria dos terreiros são liderados por mulheres, esse é um problema das mulheres no geral. Assim, a autora clama “[...] por uma Democracia Feminista com o toque do tambor… com o girar das nossas saias. Por uma Democracia que inclua todas as Mulheres!” (PIEDADE, 2019, p. 38).

Na sessão intitulada "A Cor da Faxina no Brasil", a autora vai adensar as problematizações sobre estabelecer uma democracia feminista, tendo em vista que as relações raciais no Brasil são ancoradas no mito da democracia racial . Vilma Piedade aproxima a figura da faxineira ao mito, pois os trabalhos subalternos seguem ocupados por pessoas negras e isso é decorrente do racismo que é propagado por homens brancos, mas também por mulheres brancas, essas que constroem o feminismo. Com isso, a autora aposta no Diálogo e na Escuta para a consolidação dessa democracia feminista que pressupõe inserir mais mulheres nos espaços de poder. Por fim, a autora aponta que:

> Quando eu argumentei que Dororidade carrega, no seus significado, a Dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo, destaquei que quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, têm um agravo nessa Dor, agravo provocado pelo Racismo. Racismo que vem da criação Branca para manutenção de Poder… E o Machismo é Racista. Aí entra a Raça. E entra Gênero. Entra Classe. Sai a Sororidade e entra a Dororidade (PIEDADE, 2019, p. 46).

Recomendo a leitura de Dororidade, pois Vilma Piedade apresenta a realidade das mulheres pretas brasileiras e desautoriza o feminismo que não revê seu projeto de sociedade. Enquanto feminista negra percebi nesta obra o posicionamento assertivo de Vilma Piedade acerca de uma democracia feminista que jamais será exitosa sem a incorporação dos saberes produzidos por mulheres pretas. Para a consolidação dessa democracia o feminismo contemporâneo tem muito a caminhar, inclusive tomar o racismo enquanto basilar na sua agenda de luta. Acredito que Dororidade fala tanto da dor causada pelo racismo quanto da agência histórica das mulheres pretas na consolidação de outras possibilidades de mundo.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, Sueli. Gênero e raça na sociedade brasileira. In: **Escritos de uma vida**. São Paulo: Polén, 2019. p. 150-184.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na américa latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Geledes.** 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em 18 ago. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2019.

Entrevista

(Re) visitando la trayectoria intelectual y feminista de Lelía Gonzalez: una entrevista con Flávia Rios

Nicole A. Ballesteros Albornoz
Mestre em Serviço Social. Doutoranda em Sociologia, no Programa de Pós-graduação do Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH), México

Resumen: En esta entrevista con la socióloga Flávia Rios se buscó (re)visitar la trayectoria académica y feminista de una de las mayores intérpretes brasileñas: Lélia Gonzalez. Las obras que destacan la originalidad y la ruptura epistemológica de la autora salen a la luz en meados de los 70 y 80, cuales enmarcan las desigualdades de género, de raza y clase social, situándolas internamente al sometimiento y dominio de los cuerpos racializados en los paisajes de despojo colonial y imperialistas que persisten latentes hasta los días actuales en la región.
Palabras claves: Améfrica Ladina, feminismos, diáspora africana.

(Re) visiting the intellectual and feminist career of Lelía Gonzalez: an interview with Flávia Rios

Abstracts: This interview with sociologist Flávia Rios sought to (re)visit the academic and feminist career of one of the greatest Brazilian performers: Lélia Gonzalez. The works that highlight the originality and the epistemological rupture of the author come to light in the piss of the 70s and 80s, which frame the inequalities of gender, race and social class, situating them internally to the submission and domination of the racialized bodies in the landscapes of colonial and imperialist dispossession that persist latent until the present day in the region.
Keywords: Améfrica Ladina, feminisms, african diaspora.

Lélia Gonzalez fue una intérprete brasileña que ha forjado un legado impar para la comprensión (y superación) socio-histórica del racismo y sexismo en la sociedad brasileña. Aunque situada en las tramas patriarcales – coloniales del país transó una mirada anticolonial y antimperialista transnacional y incluso transcontinental, contribuyendo así, para la formación del pensamiento afrolatinoamericano o amefricano (GONZALEZ, 1988).

A lo largo de su trayectoria académica mesclada al activismo negro y feminista, la autora nos dejó un conjunto de escritos, que reúne: reflexiones, ensayos, artículos, notas, libros, etc., que hasta la actualidad nutren los estudios críticos, científicos, históricos, políticos, culturales y de la diáspora africana que espejean la realidad de nuestra Améfrica Ladina .

El brillantísimo y originalidad con qué Lélia Gonzalez elucida las relaciones étnico-raciales históricas y duraderas, (re)constituyen los paisajes de las estructuras internas de dominación , así como, de las resistencias de los pueblos originarios y de la diáspora – experiencias insurgentes apagadas en las narrativas del pensamiento científico hegemónico. Destacamos las obras: Mulher negra: um retrato (1979), Lugar de negro (1982) , Racismo e sexismo na cultura brasileira (1984), A mulher negra na sociedade brasileira (1981), A categoría político-cultural de amefricanidade (1988).

En esa dirección, esta entrevista no tiene la pretensión de síntesis sino de revisitar la trayectoria académica y feminista de Lélia Gonzalez, lo cual creo una tarea imprescindible en los tiempos de irrupción de la lucha feminista y antirracista en el continente. Se le agradece enormemente a la entrevistada Flávia Rios .

¿Cuál fue el período más intenso de la producción académica de Lélia Gonzalez sumado a su activismo?

Flávia R.: Podemos decir que comienza como traductora. Por haberse graduado en Filosofía, Historia y Geografía, su trayectoria estuvo marcada por la traducción de obras de psicoanálisis (especialmente de Freud) del francés al portugués. Luego, pasa a una producción muy intensa sobre temas históricos, sociológicos y antropológicos, tanto brasileños como latinoamericanos, en la década de 1970. Discutió los problemas socioeconómicos e históricos relacionados con el sexismo, el racismo y el capitalismo. Dialogó con las teorías del capitalismo dependiente, influyentes en la región. Sostuvo esa intensa producción hasta 1994, cuando falleció.

"Nuestro portugués no es portugués: es pretogués" (GONZALEZ, 1988, traducción nuestra). Lélia fue esta poderosa influencia de originalidad y sus obras dieron lugar al

desvelo del racismo y del sexismo en la sociedad brasileña. Sus obras también mantuvieron una intensa creatividad - cultural y política, de ahí su conexión con África, siendo la precursora del conocimiento de la diáspora en el continente. ¿Cómo se pueden explicar las categorías de "pretogués" y de "amefricanidad" o "Améfrica Ladina" en el pensamiento de Lélia?

Flávia R.: Para explicar estas tres categorías necesitamos considerar un poco lo que es la historia de Brasil y un poco lo que es la historia de América Latina. Creo que el pretogués es un intento de ella de entender este proceso de fusión entre la lengua dominante y las diversas lenguas de los grupos dominados, principalmente africanos, que no han podido cambiarla hasta el punto de formar una nueva lengua, pero que han dejado sus huellas. ¿Qué huellas son esas? El portugués de Portugal se hablaba en el imperativo, lo que expresaba una forma autoritaria de comunicarse. Lélia, lo que hizo fue voltear su mirada a las formas de comunicación de las mujeres esclavizadas (principalmente) que no consistía en esas formas jerárquicas. Con eso, ella trata de ir rompiendo con las palabras, un ejemplo es la palabra Señor y que se decía en las comunidades afrodescendientes Ñoño, que es una forma africana de hablar la lengua portuguesa (que se repite la palabra y se rompe el sonido). Eso muestra la influencia cultural y especialmente la contribución de las mujeres en esas (de)construcciones. Pues son ellas, las que enseñaban el idioma en la práctica: el niño estaba ahí siendo amamantado, cuidado y la forma en que ellas hablaban (con el hijo/a) es como se interiorizaba.

Un otro punto, es que cuando la cultura occidental estandariza el idioma, se entendió que el idioma debía ser hablado en una determinada gramática. Ella sostenía que hay ciertas construcciones que no son exactamente errores gramaticales, aun son estas influencias de otras lenguas, más bien son lenguas que se fusionaron. Así, el pretogues tiene que ver con esa oralidad que permitió la persistencia de una historia por el lenguaje hablado.

Es muy interesante este tipo de lógica que ella crea y esta misma lógica ella lo utiliza para estudiar y hablar de una Améfrica Ladina. Ella dirá: que América Latina es una construcción eurocéntrica que establece la cultura ibérica como la matriz central, cuando ella trae estas inversiones (del lenguaje) - cuando trae el Ladino y Améfrica, trae algo más allá de lo ibérico, lo que también es africano, que construyó la región.

Ella lo que está tratando de hacer es quitar esas culturas del apagamiento colonial. Amefricana, por tanto, carga estas dimensiones y tiene un carácter emancipador, porque al hacer visibles estas categorías podrían formar el poder de cambio ante esa estructura dominante ibérica - de la jerarquía, que comenzó a ordenar los grupos desde la esclavitud.

Lélia conocía muy bien los espacios de la educación formal (tradicionales), cuales hasta los días actuales consiste en un aprendizaje basado en un lenguaje único/universal, es decir, enraizado en lo hegemónico ocidentalizante…

Flávia R.: Lélia estudió en los años 40 y 50 en que la escuela pública brasileña era una escuela de élite, la mayor parte de la población ni siquiera tenía acceso o simplemente hacía la escuela primaria y terminaba. Estudió en una escuela pública de alta calidad, donde el acceso de la población pobre era muy raro, sólo la clase media, una pequeña burguesía y las élites estudiaban allí. Luego estudió filosofía, un curso que estudiaba los conceptos, los términos, un curso hermenéutico, ella venía de esa tradición y romper con todo eso fue un gran desafío.

Ese saber de la diáspora africana ha sido bastante revisitado en la actualidad, no solo en los circuitos académicos, sino que por activistas vinculados a la lucha antirracista y Lélia en la década de 70 ya exploraba la contribución inmaterial de estos saberes. Podemos decir que Lélia fue una de las precursoras de ese saber/pensamiento en nuestro continente?

Flávia R.: Antes teníamos a Paul Giroy, que es un autor muy influyente de Inglaterra, también a Stuart Hall, son varios los autores. Muchos de ellos del mundo angloparlante que han producido bastante literatura sobre la diáspora haciendo referencia a nuestro continente. E aquí, no sólo Lélia sino que hay otra importante autora brasileña llamada Beatriz Nascimento, incluso hay un texto que ella se expresaba así Soy Atlántico - que es un discurso suyo en una película, donde ella hace un análisis de la llegada de los pueblos a las Américas, de África al Brasil . Así que, esta idea del Atlántico habla de una construcción de identidades que no se restringe a un territorio fijo, sino que se basa en la idea de una cultura en transformación. Sus visiones fueron de que en este mundo colonial en tránsito a través de las formas de intercambios (y por supuesto de intercambios no armónicos, sino con violencia y dominación), las identidades fueron construidas. La idea de la diáspora, por tanto, carga esa esclavitud, del desplazamiento, de que estas identidades se construyen de forma transcontinental y no en un único territorio (y fijo). Lélia habla de eso cuando habla de amefricanidad y no está pensando sólo Brasil, está pensando en esta cultura atlántica en América Latina.

Lélia reveló en una entrevista , que su matrimonio (interracial) fue el punto de partida para su entrada en la lucha feminista. Para Lélia, la interseccionalidad entre raza, clase y género ya estuvo presente a largo de su historia de vida. ¿Cuáles son las bases o los problemas planteados por Lélia para el feminismo negro, no sólo en el Brasil, sino que también en la Améfrica Ladina?

Flávia R.: De hecho, este matrimonio fue muy importante para entrada en los temas de género, al feminismo y a las cuestiones raciales también. Porque en su trayectoria, ella misma narra y hace autoanálisis, que hasta entonces había vivido un proceso de blanqueamiento. Que significó la formación de una mujer "blanca": que estudió, que fue intelectual, pero que también estaba en el lugar de una mujer burguesa de clase media, así se fue construyendo Lélia.

Y con este matrimonio sofrió discriminación racial, no por su marido sino por la familia que se negaron a aceptar la relación entre ellos. Con eso, todo lo que ella había construido para ser una "buena" mujer, en el sentido de tener un bueno matrimonio, fue destruido por los prejuicios. Todo eso, la hizo más comprometida en la lucha. Forjó la comprensión de una condición de ser mujer diferenciada y, sobre todo, la comprensión de la condición de ser una mujer negra. Estudió a fondo el psicoanálisis, para poder explicar subjetivamente que todo lo que había pasado para encajar en la sociedad (habiendo hecho todo por eso) y aun así no encajó.

Tuvo que revisar todo eso, transformarse, liberarse de esas ideologías para convertirse en una mujer más liberada: en el cuerpo, en los comportamientos, en la entrada en el mundo social de forma plena, no sólo discursivamente. Así fue que Lélia pasó por una reinvención.

El Candomblé (religión afrobrasileña) fue también una experiencia de reencuentro con ella misma. Y luego, cuando se avienta en estas luchas, en la política y en el feminismo negro, se da cuenta en el diálogo con los/as autores latinoamericanos/as, con el feminismo negro de los Estados Unidos y con la propia producción brasileña, que existen dilemas importantes a superar.

Por ejemplo, el principal dilema para ella era el eurocentrismo, que reflejaba un feminismo preocupado por la lucha contra el patriarcado, pero las bases de las luchas eran eurocéntricas. De esa manera, sostenía las críticas al feminismo burgués - a ese feminismo intelectual, de clase media, "bien" comportado. Lo hacía fundamentado con la situación de las criadas, pues ella cuestionaba: qué feminismo es ese que va a las reuniones y deja a una mujer (negra y/o indígena) en la casa trabajando, durmiendo en la casa - a veces siendo violada por sus maridos, por sus hermanos, familiares. Por tanto, sostenía una fuerte crítica a estas jerarquías intragenéricas.

Lélia comprendía que era necesario tener bases en la experiencia latinoamericana, ya transformada por las experiencias de mujeres indígenas y negras, que tienen sus propias luchas de resistencia, que no están o fueron necesariamente intelectualizadas en el sentido occidental, sino que tienen sus bases, luchas y lenguas otras. En general, estas son sus críticas al feminismo ocidental.

Ella también hacia crítica al feminismo que buscaba un cierto sectarismo, donde había una cierta tensión con los partidos políticos. Lélia que era una intelectual y activista, comprendió que tenía que tener una entrada también en la política institucional, reaccionó mucho a este

feminismo sectario, aunque fuera el negro (feminismo) que no quería entrar en la política o que rechazaba en los congresos la presencia de mujeres partidarias. También criticó el feminismo que era anti-hombre, en el que se preocupaba con la construcción/formación de las mujeres sin que los hombres pudieran ser deconstruidos o problematizados juntos. Tenía muy claro que las mujeres deberían crear y fortalecer espacios únicamente de mujeres, pero no era refractaría a la educación de los hombres, a la construcción colectiva con ellos, a las organizaciones mixtas. Pues Lélia formó parte de construcciones mixtas, así como, de colectivos solo con mujeres negras y periféricas. Además, pensaba que el feminismo negro no podía ser anti-hombre porque los hombres negros estaban racializados en la sociedad: los mataban y los encarcelaban. Ella entendía que el feminismo negro tenía que abrazar esta causa, que hoy nombramos de genocidio negro en Brasil.

¿Y cuál fue la contribución de Lélia en la creación del Movimiento Negro Unificado a finales de la década de 70?

Flávia R.: Este movimiento fue fundado en julio de 1978 y al principio se conocía como Movimiento Unificado contra la Discriminación Racial. Solía estar compuesto por una base amplia: organizaciones de izquierda, principalmente trotskistas, también tenía una base de organizaciones negras que existían antes de la MNU. La presencia de Lélia González en el movimiento marcó el acto público de fundación que ocurrió en la ciudad de São Paulo. A partir de entonces, se integró al MNU participando en distintas actividades: marchas, tareas cotidianas, tomando el megáfono, distribuyendo panfletos, organizando protestas. Eso hasta fines de la década de 1980, cuando se salió del movimiento.

¿Cuál es su contribución entonces? El MNU tenía una propuesta muy fuerte que cuestionaba la democracia racial como un mito en la sociedad brasileña. Ella sostuvo un debate público sobre la discriminación que enfrenta la población negra brasileña – que yo diría hasta la actualidad. En ese tiempo, se cuestionaba el hecho de que los asesinatos y las torturas de muchas personas durante la dictadura militar brasileña (1964-1984), de personas comunes que no estaban vinculadas a organizaciones políticas, ocurrían en las cárceles y eran personas negras y de las periferias.

Es decir, se planteaba la discusión de que esas muertes negras y periféricas no solían entrar en el debate de la izquierda política como muertes políticas. Y, por tanto, no eran reconocidas como víctimas de la violencia estatal – de la represión del brazo armado de la dictadura militar. Lélia se enfocaba mucho en mirar a las madres, hermanas, hijas de esas víctimas. En sus crónicas y textos ella retrataba la peregrinación que vivían esas mujeres. En ese sentido, podemos decir que Lélia contribuyó mucho al tema de género en el MNU.

No se puede dejar de mencionar que, en ese momento, el movimiento era extremamente machista y masculinizante. Ella, siendo una intelectual reconocida por la comunidad, tenía un nivel superior al "esperado" para esos hombres, por lo que era muy respetada. Con inteligencia y habilidad logró comunicar y luego fortalecer un discurso antisexista en el movimiento, pero no fue suficiente, así que terminó renunciando. Y se fue a construir organizaciones más autónomas.

Es interesante que nunca adoptó una actitud del tipo: "como estamos formando estas organizaciones autónomas, no hablaremos con ellos [del MNU] ni con el otro feminismo". ¡No! Ella pensaba que tenía que existir esa autonomía. Sin embargo, acudía y participaba en otras organizaciones (no autónomas).

¿Qué representó el Colectivo de Mujeres Negras Nzinga en la trayectoria feminista de Lélia?

Flávia R.: Ella ya estaba involucrada con el feminismo teórico desde su formación y como maestra participaba en grupos de estudios vinculados al tema. Se relaciona con el activismo feminista cuando las mujeres se organizaban aún bajo la dictadura militar (a principios de los años 70).

Al final de la década, sintió la necesidad de formar un colectivo de mujeres negras junto con otras mujeres, ahí mismo en Rio de Janeiro, en las periferias. Con este colectivo luego formaron el primer periódico de prensa negra y feminista llamado Informativo Nzinga.

¿Entonces la colectiva comienza actuando en las cuestiones sociales que preocupan las mujeres de la comunidad y luego ellas crean el periódico?

Flávia R.: Sí. Ellas construyen el colectivo para dar lugar a las experiencias de estas mujeres, negras y periféricas y en 1985 decidieron formar pequeños periódicos. En ese momento en Brasil era muy común que los movimientos sociales hicieran sus propios periódicos y revistas. En ellos comentaban libros que eran lanzados, informaban de encuentros feministas, expresaban sus opiniones políticas coyunturales o hablaban de luchas comunes como el alcantarillado de la favela.

El periódico duró de 1985 a 1989. Incluso se publicó acerca del Primer Encuentro de Mujeres Negras en Brasil, que fue realizado en la ciudad de Valença (Río de Janeiro) en 1989. Muchas de las mujeres que acudieron, desde varias partes de Brasil, enviaron sus escritos narrando sus experiencias sobre el encuentro. En síntesis, el colectivo se dedicó a fortalecer acciones junto a las comunidades periféricas y sostenían un esfuerzo colectivo de auto-organización, atravesando variados temas, tales como: el cuerpo, violencias, política, entre otros.

Algo que me llama mucho la atención en la trayectoria feminista de Lélia tiene que ver con esa búsqueda o exploración de la ancestralidad africana a partir del Candomblé. Es una de las pocas religiones que adora figuras femeninas y creo que eso emerge como una potencia de construcción de la mujer negra en la lucha. Sobre todo, leyendo esas experiencias feministas desde Brasil. ¿Cómo es que Lélia comunicó todo eso?

Flávia R.: En sus escritos hay una gran preocupación por recuperar tres perfiles de la figura femenina. La madre es una de ellas. Lo que Lélia hace es una reconstrucción muy significativa de la madre negra, que hasta ese momento estaba enmarcada en una idea de mujer servil. Es decir, una madre descrita a partir de la visión del patriarcado, leída como una figura de benevolencia, que no tenía resistencia, despojada de su cuerpo y de sus emociones. Y Lélia rompe con esta narrativa.

Ella pensaba que estas mujeres que transmitían conocimiento y afecto, situadas en la base de los cuidados, de la subjetividad de los niños blancos y negros, a pesar de subyugadas, tenían un espacio de agencia muy fuerte a través del lenguaje y la cultura. Por lo tanto, Lélia subvierte la interpretación de que esa mujer estaba allí sin agencia, sin acción. Consigue identificar y rescatar sus formas de agencia, en el sentido de la transmisión de conocimiento, de historia, de narrativas. El conocimiento de Lélia sobre el psicoanálisis le permitió analizar en detalle la subjetividad de estas mujeres, a partir de una lectura del inconsciente centrada en lo que aprendieron.

Otro elemento muy fuerte son las referencias de mujeres guerreras que desempeñaron un papel destacado en la historia. Para citar algunos ejemplos: la propia Reina Nzinga y la Luísa Mahin. Lélia insistía mucho en relacionarlas con las madres de los liderazgos negros, madres que perdieron sus hijos, asimilándolas con un papel importante en la historia.

Y el otro perfil viene de las Orixás (u orishás). Ella se presentaba como la hija de Oxum (Oshún) una orixá de la belleza, la seducción y las palabras, que carga un conjunto de elementos relacionados con la noción occidental de la feminidad que logra poner a la mujer en ese rol de seductora. Pero que, para la cultura yorubana (constituida en Brasil a través de la religiosidad afrobrasileña), las mujeres tienen estos dos trazos: simultáneamente, representan la feminidad y el lugar de la guerrera, de la mujer que construye el mundo, que lo forja y que lucha por él.

Lélia explora estos elementos de la religiosidad de una manera sutil. Por ejemplo, los colores utilizados por ella en los comicios electorales fueron el amarillo y oro (colores de Oxum), pero también trajo los colores del feminismo, el morado. Ella hizo esa fusión y eso es muy bonito. Tuvo este sincretismo religioso con el secular del activismo político.

¿A partir de estas influencias (de las Orixás y de ese sincretismo religioso) las mujeres afrolatinas nos podemos situar en otro lugar de lucha feminista, como de potencia?

Flávia R.: Sí, porque estamos hablando de una religiosidad violentada. No se trata solo de dejar un mundo religioso católico, que era de donde ella salió para ingresar a otro mundo religioso afrobrasileño. Se trata de abandonar una religión dominante, que en ese momento y hasta la fecha, es el catolicismo.

El Candomblé (religión de Lélia) aún hoy es una religiosidad perseguida. Ya había sido perseguida por el Estado (a través de intervenciones policiales con invasiones en los cultos) y hoy lo es por civiles (personas de otras religiones) que agreden a creyentes de las religiones afrobrasileñas. Incluso, hoy en día, hemos presenciado un hostigamiento por parte de grupos paramilitares, fomentan así, una fuerte intolerancia desde el racismo religioso.

Por lo tanto, migrar estos elementos de Oxum, traer a las Orixás y cargar con esa religión, fue una actitud de subversión por parte de Lélia. Ponía de manifiesto que una cultura masacrada había resistido siglos de violencia estatal e intolerancias de la religión occidental dominante. Lélia logró esa especie de fusión entre el Candomblé y el feminismo. Hoy encontramos movimientos que no se asumen feministas, que rechazan el feminismo debido a sus creencias y religiones. Ése no es el caso de Lélia. Algunos movimientos en defensa de la mujer africana se basan en una idea de la mujer del África tradicional, que es un África imaginada. Imaginaban mujeres libertarias. De hecho, a pesar de haber tenido un grado diferente de poder en la sociedad, no por eso se mantienen fuera del patriarcado.

En resumen, existe una tendencia hoy en día para quienes defienden el mulherismo africana, al decir que no son feministas y que el feminismo es occidental. Lélia González está en otra postura política: soy una feminista negra y eso significa criticar lo occidental y lo occidentalizador en el sentido del eurocentrismo.

Tampoco quiere decir que Lélia haya negado el occidente. Era una autora que apreciaba mucho el conocimiento y todo lo que podía emerger como algo crítico para el mundo. Rechazaba el eurocentrismo. A todo lo que pertenecía a la dominación, ella se opuso. Estaba tratando de hacer una fusión de lo que era importante en África, Europa y América Latina, para luego construir algo nuevo.

En los años que vivió Lélia, la ebullición feminista era otra y ella tuvo un papel importante de destapar lo que estaba velado. Entonces, por supuesto que incomodaba (a propósito obviamente). De esa forma, fue rompiendo con el pensamiento eurocéntrico en la academia, como con el feminismo blanco…

Flávia R.: Sí. Y ella también criticó el feminismo negro. Hay un texto de ella en un periódico llamado Raça e Classe (de los finales de los años 70) que hizo una dura crítica al feminismo negro. Después

del primer encuentro de mujeres en 1988, se dio cuenta de varios problemas. Luego fue al periódico y criticó la organización de las mujeres negras, hablando de los límites de la organización. Ella era irreverente. La crítica para ella era importante, pero no es una crítica de ruptura, para romper y no construir nada. Veía la crítica como necesaria para explicitar temas y mejorar o profundizar la lucha feminista.

"De piel negra, usa peluca color cobre [rojo] y gafas oscuras" esa fue la descripción de Lélia subscrita en el Departamento de Orden Político y Social (DOPS) de Río de Janeiro. ¿Qué razones llevaron a la búsqueda de la profesora de filosofía de la Universidad Gama Filho por el régimen militar brasileño?

Flávia R.: Su primer registro fue 1972. En ese periodo Lélia participaba de grupos de estudios, muy común en aquel contexto, como eran de estudios marxistas y feministas. Se reunían en casa de alguien o en la universidad. Ese periodo fue el más duro de la dictadura militar – en que quedó conocido como años de plomo en la región. Periodo de muchas persecuciones políticas hacia las organizaciones políticas revolucionarias, en otras palabras, de intensa búsqueda de líderes revolucionarios. Sin embargo, Lélia no estaba en estos grupos clandestinos (como habían sido la lucha armada), ella estaba vinculada a la universidad, lo que había era mucha vigilancia sobre ella, debido la presencia de estudiantes infiltrados del régimen.

Lo más probable de esa historia, es de que fue uno de esos infiltrados habría pasado informaciones acerca de las actividades que Lélia organizaba o participaba. Luego, cuando se involucra más con las organizaciones políticas siguió siendo vigilada, pues el régimen entendía que se mantenía como una persona de potencial subversivo. En este sentido, la dictadura militar colocaba todo y todos/as bajo control: lo hizo también con los contenidos del feminismo y antirracismo.

Clases y conferencias que dio Lélia en las calles fueron transcritas, así como, discursos en las marchas. Cuando yo estuve en el DOPS llevando a cabo la investigación encontré muchas fotos de ella, de distintos lugares, por ejemplo de protestas en la Baixada Fluminense (Rio de Janeiro). Su registro (dosier) era enorme, de esa forma, si ella fuera flagrada en una situación o reunión con personas vinculadas a la lucha armada, podría enmarcarse en la Ley de Seguridad Nacional, es decir, podría haber sido encarcelada y/o torturada. Entretanto, lo que sabemos, es que no hay registro ni de que haya sido interrogada.

Ella se movió muchos en las redes democráticas que emergieron en la superficie, que estaban posicionándose contrarias a la dictadura militar, sin embargo, no se planteaban en la lucha armada. Diferente de otra mujer militante negra que estudié llamada Thereza Santos. Ella sí era

comunista y participó activamente en las organizaciones clandestinas, circulaban personas (compañeros/as de organización) y informaciones (documentos) en frente de su casa. En un determinado momento, ella huyó de Río de Janeiro y se fue a São Paulo, donde cambió de nombre y cuando pensó que sería arrestada se exilió en África. Como vemos, son diferentes historias de acción política en diferentes redes contra la dictadura militar.

En su historial en la política institucional, Lélia en el año de 1981 se unió a la Dirección Nacional del Partido dos Trabalhadores (PT) y en 1986, pasó a integrar el Partido Democrático Trabalhista (PDT) lanzándose a candidaturas en los dos partidos políticos, en distintos momentos. ¿Cuáles fueron las motivaciones y/o preocupaciones que marcaron su entrada en la disputa política institucional?

Flávia R.: Ella entendía que tenía que adentrar la arena política, que no solo era fundar el partido, sino que tenía que participar en la campaña electoral: así se lanzó en la política. En ese momento, no existían reglas de equidades entre hombres y mujeres, como son los cupos y/o recursos asignados a campañas electorales de mujeres que existen hoy en día en Brasil. Esas mujeres entraron con todo lo que tenían, tal vez se hubiera postulado para otro cargo pudiera haber tenido una mejor oportunidad. La campaña para diputado/a del estado era más dura, tenía una mayor competición y con la poca experiencia que llevaba se hizo más difícil el reto. Sin embargo, ellas se lanzaron y creo que esto es muy hermoso.

Ella comprendía, así como muchos movimientos sociales latinoamericanos que experimentaron los años de dictadura militar, que era necesario transformar el estado desde adentro. Actuando en los movimientos sociales, podrían cargar con esa transformación social en el sistema político.

Hay una entrevista con ella en Mulherio que el otro día estaba leyendo, muy hermosa, donde dijo: "no es para que votes en cualquier mujer", como diciendo que no es porque eres mujer tienes que votar en una mujer o porque eres negro tienes q votar en el negro, hay que votar para la mujer que está comprometida con las luchas de las demás mujeres.

De esa manera, ella junto con otras mujeres se estaban dando cuenta de que el sexismo ya estaba capturando la agenda de género, pues surgieron muchas candidaturas de mujeres en partidos conservadores en aquella época. Lélia mencionó mucho este tema, acerca de la necesidad de una representación sustantiva de mujeres preocupadas por el tema de género.

Por ejemplo, Lélia estaba a favor de la legalización del aborto, en el sentido de que las mujeres deberían de tener el derecho sobre sus cuerpos, conscientes de las formas de prevenir el embarazo, si esos son temas que son muy difíciles de debatir en el ámbito público en la actualidad,

imagínate en los ochentas. Obviamente no era una agenda que tuvieran éxito en Brasil, en una campaña electoral. Y ella reúne estas pautas con otras mujeres, no estaba sola, fueron muchas las mujeres que se lanzaron en la política pautando los temas de: género, igualdad racial, de la población más pobre y periférica.

Referências bibliográficas

AbraVídeo. **Lélia Gonzalez**: o feminismo negro no palco da História. 2017. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=WxB3SVZ2tzk&t=1s.

GONZALEZ, Lélia. **Lélia Gonzalez**: primavera para as rosas negras. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun., 1988,.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

RIOS, Flávia; RATTS, Alex. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

Artigo avulso

O Reino da Razão: Saúde Mental estudantil e produção de conhecimento na universidade[98]

Rafael de Mesquita Freitas
Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (PPGAS/UNB)
rafaelmffreitas@gmail.com

Resumo: Este artigo intenta entender o que compõe a vida acadêmica, mais especificamente, em relação ao que compõe o cotidiano de estudantes universitários que, ao longo de suas trajetórias, desenvolvem um sofrimento que é geralmente classificado como psíquico. Pretendo apresentar como duas características estão presentes na universidade: uma espécie de reino da razão e uma gestão empresarial em prol de maior eficácia. Interessa saber como aquilo que chamarei de Reino da Razão se relaciona com essa gestão empresarial e se materializa dentro do campo acadêmico para entender, por fim, quais as consequências desta fusão para as pessoas que compõem as universidades. O presente estudo realiza uma discussão fundamentada em revisão bibliográfica acerca da produção da ciência acadêmica, passando por um determinado ramo de transformações na produção deste saber e de suas consequências, dando destaque principalmente aquelas se conectam com consequências na saúde mental dos estudantes. Apresento brevemente uma análise sobre dois grupos terapêuticos que ocorreram em duas universidades distintas e sobre sua sobre o sofrimento narrado e vivido dos estudantes.
Palavras-Chave: Universidade, Racionalismo, Saúde-Mental

The Reign of Reason: Student mental health and knowledge production at university

Abstract: This article attempts to understand what makes up academic life, more specifically, in relation to what makes up the daily lives of university students who, throughout their trajectories, develop suffering that is generally classified as psychic. I intend to present how two characteristics are present in the university: a kind of kingdom of reason and a business management in favor of greater efficiency. It is interesting to know how what I will call the Kingdom of Reason relates to this business management and materializes within the academic field to understand, finally, what the consequences of this merger are for the people who make up the universities. The present study carries out a discussion based on a bibliographic review about the production of academic science, going through a certain branch of transformations in the production of this knowledge and its consequences, highlighting mainly those connected with consequences on the mental health of students. I briefly present an analysis of two therapeutic groups that took place at two different universities and their analysis of the students' narrated and experienced suffering.
Key-Words: University, Rationalism, Mental-Health

[98]A pesquisa que fundamenta este artigo foi desenvolvida durante o mestrado em antropologia da Universidade Federal do Ceará e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. A pesquisa contou com apoio financeiro Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPq).

Introdução

A pesquisa que origina este artigo intenta entender o que compõe a vida acadêmica, mais especificamente, em relação ao que compõe o cotidiano de estudantes universitários que, ao longo de suas trajetórias, desenvolvem um sofrimento que é geralmente classificado como psíquico. Digo geralmente pois, privilegiando uma abordagem antropológica, tratarei o tema muito mais enquanto um tópico da ordem das relações sociais e das estruturas nas quais os estudantes estão inseridos do que uma questão de ordem individual. Mais especificamente, neste artigo aponto para a necessidade de revisar as políticas de produção de conhecimento no ensino superior, como forma de gerar um acolhimento maior aos estudantes e professores e agir de forma mais efetiva sobre a saúde mental das pessoas que compõem a universidade. O campo empírico que levantou as questões abordadas neste artigo são os encontros em dois grupos terapêuticos, um situado na Universidade Federal do Ceará (UFC) e outro na Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Para fins deste artigo, analiso a atuação destes dois grupos terapêuticos e sua atuação sobre o sofrimento narrado e vivido pelos estudantes. Proponho uma leitura de sua atuação como formas resistência ou absorção deste novo espírito do capitalismo e sua relação com o bem-estar.

O grupo terapêutico que acompanhei na UNIFOR foi centrado no tema "Bem-estar e controle da ansiedade no ambiente acadêmico" e tinha como fundamento de sua abordagem um conjunto de técnicas proveniente do *Mindfulness*, que possui um vasto campo de pesquisas e publicações, que delineia seus princípios, técnicas e aplicações. Enquanto algumas abordagens destas técnicas têm focado na transformação de experiências de sofrimento ou nas suas relações com a meditação budista, o grupo terapêutico criado na Universidade de Fortaleza tem como objetivo criar ferramentas para manejar o estresse e potencializar a atenção. Na UFC, por sua vez, o grupo que acompanhei foi intitulado Grupo de Autocuidado e tinha como fundamento o Psicodrama. De acordo com divulgação do laboratório do curso de psicologia que promoveu o grupo, sua existência é "motivada pela alta taxa de evasão dos cursos da UFC, pela intensa demanda de cuidado em saúde mental por parte dos estudantes e pelo aumento nos casos de tentativa de suicídio no ambiente acadêmico".

Ao longo deste artigo desenvolvo a ideia de como o saber adquirido na universidade se distancia das trajetórias dos estudantes. As consequências diante aleijamento de suas trajetórias vão desde o afastamento em relação à universidade como desenvolvimentos de sintomas reconhecidos sob o guarda-chuva da saúde mental. Uso a expressão saúde mental como uma categoria que tem validade para os próprios interlocutores com quem pesquiso, mas também para questionar algumas de suas implicações. Por exemplo, ela carrega consigo uma série de horizontes, alguns inescapáveis, que merecem uma atenção mais pormenorizada. Quero destacar duas das implicações, quais sejam,

um modo de definir e pensar pessoas baseado na separação entre corpo e mente, que, por sua vez, implica noutra separação consequente, a entre a experiência individual e social. A noção de saúde mental, portanto, carrega um duplo-vínculo (*double-bind*[99]) para a minha perspectiva; entenda-se, de modo concomitante ela é entendida e operacionalizada como categoria êmica, assim como ética, isto é, uma categoria a ser tensionada (ou desconstruída) com as experiências reais vividas pelos estudantes.

O Reino da Razão

Somos confrontados continuamente com uma exigência de urgência. Urgência para tomar decisões dinâmicas, para entrar no mercado de trabalho, para alcançar sucesso comercial (ou sua variante mais cruel, *sucesso na vida*[100]), enfim, para não ficar para trás na concorrência implícita em diversos modos de viver. Poder-se-ia dizer que essa urgência é uma característica do espírito do tempo em que vivemos.

Se as universidades, assim como os templos religiosos, foram por muito tempo tidos como lugares de lentidão e contemplação, fora das demandas imediatas do mundo social e econômico, certamente pode-se afirmar que esse cenário mudou. Esta conversão se deu pelos mais diversos motivos, como, por exemplo, a expansão das universidades, o aumento da quantidade de universidades disputando um financiamento cada vez mais limitado, o que passa a solicitar gestões cada vez mais eficientes. A expansão das universidades é uma das maiores conquistas do ensino superior nas últimas décadas. Inclusive a com a inserção de públicos cada vez mais diversos, as universidades têm a oportunidade de acolher cada vez mais demandas de pesquisa distintas.

[99]Esta noção foi desenvolvida por Bateson, em sua monografia (1958), acerca de um ritual praticado entre os Iatmul, na Nova Guiné, na primeira metade do século passado e aprofundado posteriormente em outra obra (1972). Grosso modo, a noção de duplo-vínculo, no trabalho batesoniano, visou a descrever formas de sociabilidade, entre os Iatmul, nas quais as pessoas conectavam-se, relacionavam-se, por meio de relações que são antinômicas, formalmente antagônicas. Entretanto, nos rituais *naven*, essas relações antagonizadas são vivenciadas, única e exclusivamente, de modo concomitante. Encerrando um paradoxo central da cultural iatmul, expresso em geral nas cerimônias *naven*, Bateson desenvolveu o conceito de duplo-vínculo de modo a descrever e analisar fenômenos que vinculam proposições, assertivas, afetos que são paradoxos, isto é, que são antinômicos (exclusivos) e necessários (inclusivos) simultaneamente. Em outros trabalhos, Bateson seguiu com o conceito, como uma ferramenta heurística útil para outros contextos analíticos e descritivos. A fortuna crítica, no campo da antropologia, assenta-se, dentre outras, na capacidade do conceito batesoniano lidar com as vinculações duplas, concomitantes, que não permitem escolhas, entre esferas antagônicas. É nesse sentido que tomo de empréstimo o conceito, a saber, como uma ideia, com função metodológica e epistêmica, para expressar a impossível escolha entre categoria êmica (o "ponto de vista nativo", local) e categoria ética (o ponto de vista geral), na qual me encontro(ei) nesta pesquisa.

[100] Sucesso na vida é citado aqui enquanto categoria êmica. Seus significados possuem variações, mas no geral se referem a alcançar objetivos de longo prazo, geralmente com formas econômicas de mensuração. Estabilidade financeira e reconhecido status social são alguns parâmetros. Sucesso na Vida é uma expressão que, se encarada enquanto categoria sociológica, pode funcionar como ferramenta para perceber normas quanto ao que se espera em determinado grupo social no qual a categoria é utilizada.

Entretanto, o foco exagerado em metas e gerência, como mostro a seguir, em vez pluralizar essa universidade, a individualiza e homogeniza.

Pretendo apresentar como duas características estão presentes na universidade: uma espécie de reino da razão e uma gestão empresarial em prol de maior eficácia. Interessa saber como aquilo que chamarei de Reino da Razão se relaciona com essa gestão empresarial que se materializa dentro do campo acadêmico e, por fim, quais as consequências desta fusão para as pessoas que compõem as universidades.

Convém caracterizar o que se quer dizer por razão e por racionalismo. Tal razão é afirmada no contexto ocidental, nos séculos XVI e XVII, como um rompimento com o mito e com a fé. O que também é negado neste processo, é a capacidade explicativa da experiência primeira, em outras palavras, do acesso à compreensão através dos sentidos. A compreensão sensorial é entendida como pouco capaz de alcançar o ideal racionalista, o da abstração e generalização do conceito. Ressalto que não há uma resposta simples e direta para o que significa a Razão para o ocidente, mas convém entender alguns de seus enunciados com importantes repercussões para os fenômenos em estudo aqui.

Segundo a linha de um importante epistemólogo, Karl Popper, a razão, em sua empregabilidade pela ciência, é uma forma de conhecer que se opõe ao que é subjetivo e local. O que de fato interessa à produção de conhecimento é sua lógica, generalidade e possibilidade de ser posta à prova e não às condições locais de como cientistas alcançam suas proposições (POPPER, 2013, p.15). Pode-se dizer, resumidamente, que o critério que define o status científico de uma teoria é sua capacidade de ser refutada ou testada. (POPPER, 1980, p.4). As motivações dos questionamentos epistemológicos de Popper se dão no contato com teorias científicas com grande repercussão em sua vida estudantil: Relatividade, de Einstein; Teoria da História de Marx; a Psicanálise de Freud; e a 'Psicologia Individual' de Adler (POPPER, 1980, p.2). Entretanto, para o autor, as três últimas teorias teriam "mais em comum com os mitos primitivos do que com a própria ciência" (*Ibidem*). A semelhança não era dada pela credibilidade ou não de suas afirmações, mas pela impossibilidade, segundo o autor, delas serem refutadas por qualquer acontecimento concebível.

Com sua compreensão epistemológica, Popper não ignora que existam motivações pessoais dos pesquisadores, para além das condições objetivas e de critérios de falseabilidade, porém estas não teriam lugar central na produção de teorias científicas. Entenda-se: "o conhecimento científico deve ser justificável, independente do capricho pessoal; uma justificativa será objetiva se puder, em princípio, ser submetida a prova e compreendida por todos" (POPPER, 1980, p.46). Ainda nesta perspectiva popperiana, pode-se afirmar que

> a razão é algo que cada indivíduo pode encontrar no interior de si mesmo, mas que ao mesmo tempo possui autoridade universal. É uma fonte de autoridade capaz de convencer aquele que dispõe a escutar (NAGEL, 2001, p.12).

A característica essencial do raciocínio, segundo esta linha, é a sua potência de generalidade. E sua meta é alcançar princípios universais, isentos de exceção (NAGEL, 2001, p.13-14). Para esta perspectiva, que é epistemológica, o que importa no processo de produção de conhecimento é a falseabilidade das teorias. Ou seja, o conhecimento científico, para receber esse qualificativo, precisa(ria) ser submetido a testes e, por conseguinte, constantemente colocado à prova (falseado), com critérios bem estabelecidos, pela comunidade produtora e responsável pelas pesquisas e produção de conhecimentos científicos, e passíveis de serem verificados (isto é, debatidos por pares). De igual monta, é importante que os critérios sejam reconhecidos no campo acadêmico, no sentido em que estão fundamentados em argumentos respaldados por hipóteses, teorias, pesquisas de valor legitimado e, principalmente, capazes de sustentar um ambiente de debates orientado por uma perspectiva de reflexão racional.

Entretanto, como mostram Adorno e Horkheimer (1985), a razão, nos moldes do movimento do esclarecimento no chamado capitalismo tardio, torna-se ela mesmo também um grande mito. Isto é, a razão iluminista passa a ser pautada pelos mesmos objetivos do mito, cai naquilo que visava a negar em seus desideratos: impor uma coesão social e uma dominação da natureza (RATTES, 2015, p.78). O que se afirma com isso, importante destacar, não é a negação das conquistas da razão e sim o reconhecimento de suas semelhanças com outras formas produzir conhecimento. Formas estas geralmente rotuladas como ultrapassadas. Razão pode ser apresentada, segundo esta outra perspectiva, como um método de conhecer fundado no cálculo e na lógica e o racionalismo como a construção de uma visão coerente, totalizante, a partir de dados parciais ou de uma visão parcial; ou ainda a dedução de um princípio único a partir de uma diversidade de fenômenos bem maior (MORIN, 1982, p.87). É com uma linha de pesquisa, que se opõe àquela que tem em Popper seu principal expoente, crítica ao exercício da razão como única definidora da experiência acadêmica/científica, que sigo adiante.

Uma das formulações mais clássicas desta forma de pensar a epistemologia foi formulada por Thomas Kuhn (2013). Seus argumentos põem em dúvida a compreensão da ciência como uma acumulação de descobertas e invenções individuais. Levi-Strauss (1970), vale lembrar, através de uma reflexão antropológica, nos convida a conceber com mais prudência a ideia de progresso da humanidade como uma série regular e contínua de acumulação de descobertas. A noção de progresso, utilizada como critério de comparação sobre outras culturas, utiliza como parâmetro a quantidade de energia disponível por habitante enquanto medida de maior ou menor grau de desenvolvimento (*Ibidem*). Uma mudança de parâmetro, longe de não reconhecer as conquistas

obtidas, poderia mudar radicalmente a ideia de progresso e a comparação entre diferentes culturas. Com este argumento em mente, voltemo-nos novamente a comparação de perspectivas acerca da produção de conhecimento.

Seguindo agora com Kuhn, não há progresso por acúmulo gradual de conhecimentos e experimentos, e sim por rupturas no que ele chama de ciência normal. Ao contrário da formulação de Popper, as revoluções científicas[101] não são parte do cotidiano das descobertas científicas, e sim a exceção. O que ocorre no cotidiano é a 'ciência normal', que não opera sob um constante falseamento. Esta é baseada em um pressuposto de que a comunidade científica conhece o mundo ao que se propõe questionar, ou que, ao menos, conhece as perguntas a serem feitas. Aquilo que escapa aos questionamentos levantados pelas técnicas vigentes ou que escapa aos métodos já criados de percepção, é ignorado pelo campo científico que adota determinado paradigma.

O que esta perspectiva epistemológica aponta é para a importância de entender como a razão é exercida no cotidiano, algo caro às empresas antropológicas, para além de um exercício abstrato e protocolar. Qualquer método de conduzir a ciência que seja excessivamente firme e rígido, deixa escapar aquilo que a história da ciência tem mostrado fazer parte dos resultados de pesquisa (FEYERABEND, 1977, p.29). Ou seja, por mais rigorosos que sejam os métodos e critérios colocados, aquilo que não é contabilizado ou mensurado continua a ser parte essencial do processo de produzir ciência.

De acordo com Feyerabend, qualquer que seja a regra imposta sobre a forma de produzir ciência, ela será eventualmente quebrada, não por acidente ou descuido, mas por necessidade. Se o que foge ao método estabelecido tem papel crucial na produção de conhecimento, então a consequência de meios cada vez mais eficazes e produtivos de aplicar a razão acaba por solapar seu próprio progresso, pois exclui dos paradigmas o erro e o desvio, sem os quais a razão não alcançaria o potencial que já possui.

> Com efeito, não é admissível que a ciência tal como a conhecemos, ou a 'busca da verdade', no estilo da filosofia tradicional, venha a criar um monstro? Não é admissível que prejudique o homem, transformando-o em máquina miserável, hostil, egoísta, desprovida de encanto e de humor? [...] Suspeito que a resposta a todas estas indagações deva ser afirmativa e creio que se faz urgentemente necessária uma reforma das ciências que as torne mais anárquicas e mais subjetivas (FEYERABEND, 1977, p.274).

---

[101] A Ciência Normal, esta com a qual os cientistas operam rotineiramente, opera com paradigmas que não são constantemente questionados. Eles colocam um quebra-cabeças, ou seja, uma série de perguntas, a serem solucionadas. É preciso uma série de anomalias para conduzir a uma crise que pode ser resolvida com o estabelecimento de um novo paradigma. A ideia de paradigma, da forma utilizada por Kuhn, coloca a necessidade de perceber que há algo em disputa. Por Revolução Científica aqui se entendem os episódios extraordinários nos quais ocorre essa alteração de compromissos profissionais (KUHN, 2013).

A ciência – entendida como uma prática sempre localizada, realizada por pessoas em contextos sociais atravessados por diferentes instâncias e qualidades – é muito mais fugidia e irracional do que a sua imagem propagada (a epistemológica), e a tentativa de torná-la cada vez mais presa a um tipo de racionalismo (Cf. Popper, 2013) pode, por fim, destruí-la. Se esta hiper racionalização minar a saúde dos docentes e discentes dos centros de pesquisa e ensino, certamente a ciência construirá seu próprio fim. Devemos então concluir, seguindo Feyerabend, que, mesmo no campo da ciência, não se deve e não se pode permitir que a razão seja exclusiva, devendo ela, frequentes vezes, ser posta de parte ou eliminada em prol de outras entidades (1977, p.279).

Para os fins deste artigo considero suficiente apresentar algumas das questões basilares destas duas perspectivas epistemológicas, a popperiana e a kuhniana. Entretanto, gostaria ainda, antes de me voltar a crítica da excessiva instrumentalização do racionalismo, de lembrar mais uma importante concepção do ideal científico, e também de fazer as ressalvas absolutamente necessárias antes da crítica.

O ideal científico weberiano é outra destas perspectivas clássicas que explicam muito acerca do campo científico. Weber (2011) compara o contexto estadunidense e o alemão (o primeiro e classificado como burocrático em oposição ao segundo, classificado como plutocrático), para analisar a ciência segundo as perspectivas que se apresentam para aqueles que terminam seus estudos no ensino superior. Em ambos os sistemas, o autor nota que a vocação de cientista exige uma dupla aptidão: a de pesquisador e a de professor. Duas qualificações que não são de antemão coincidentes. Também passa a fazer parte da carreira científica, cada vez mais quando Weber escreveu seu ensaio e ainda mais hoje, um alto grau de especialização que outrora não era padrão.

Entretanto, o que mais interessa para o presente tópico é a explanação de Weber acerca do funcionamento e dos fins da ciência. O autor identifica largamente disseminada a ideia de que a ciência é uma operação de cálculo realizada em laboratório e escritórios de estatística, fazendo uso apenas do "entendimento frio" e não de "toda a 'alma'" (WEBER, 2011, p.25). Ao que Weber responde que nem mesmo nas fábricas e laboratórios o trabalho é realizado por este puro cálculo. Aquilo que inspira o pesquisador a escrever escapa ao 'entendimento frio' e é necessário a qualquer escrita (como bem notará todos aqueles que se dedicam a escrever uma monografia, dissertação ou tese). Mais ainda, continua Weber, esta inspiração não pode ser forçada. Tal alma ou inspiração, porém, não diminui a importância da disciplina neste processo. É preciso tanto a obrigação de executar operações triviais, como também não reduzir o trabalho a uma sequência de operações mecânicas. Em outras palavras:

> [...] Se não nos acudir ao espírito uma "ideia" precisa, que oriente a formulação de hipóteses, e se, enquanto nos entregamos a nossas conjeturas, não nos ocorre uma "ideia"

> relativa ao alcance dos resultados parciais obtidos, não chegaremos nem mesmo a alcançar aquele mínimo. (WEBER, 2011, p.25-26)

Weber também dedica algumas ideias a noção de progresso na ciência. Primeiro para apontar um estranhamento com o que ele chama de uma "posição estranhamente negativa" para com a ciência ou que, considerando o contexto sócio político atual, eu chamaria de um anti intelectualismo. Em vez de optar por uma fuga à razão e aos critérios científicos, o que proponho, traçando um paralelo com Weber, é uma crítica que busque compreender os caminhos trilhados, reconhecendo suas conquistas e suas apostas, para nele ver seus poderes e suas limitações (WEBER, 2011, p.47).

Aquilo que o autor se refere como uma racionalização intelectualista, que se deve à ciência e à técnica científica, significa a possibilidade assumida de a qualquer momento se poder explicar o mundo através da racionalidade e não da magia. Ou, para usar a expressão canônica de Weber, um desencantamento do mundo. A ciência, diz Weber ao citar Tolstói, não responde a indagação do que realmente importa ou como se deve viver (2011, p. 35-36). O papel da ciência, nesta abordagem, reside em: colocar à disposição certo número de conhecimentos que permitem dominar tecnicamente a vida por meio da previsão; fornecer métodos e uma disciplina para o pensamento; clareza quanto aos métodos utilizados; e, decorrente desta clareza nos métodos utilizados, a possibilidade de averiguar que determinada conclusão é fundamentada em determinados pressupostos e deriva de determinada visão última e básica do mundo (*Ibidem,* p.45).

De forma que se tira uma conclusão importante e útil para este estudo, a partir destas observações. Não há ciência sem pressupostos assim como ciência alguma é capaz de provar seu valor àqueles que rejeitem seus pressupostos (WEBER, 2011, p.49). É preciso a existência de uma comunidade científica para a existência da ciência, algo que tanto Kuhn como Popper reconhecem. De modo que, como pretendo apresentar nas páginas seguintes, a forma largamente utilizada atualmente de contabilizar a ciência fortalece aspectos importantes como a clareza e a discussão de pares na produção científica, mas ignora a 'alma', o 'sensível' ou, de forma mais clara, ignora o que é próprio da rotina e da incerteza da produção científica e da vida de estudantes e professores, que sempre escapará às formas de contabilidade.

Antes de entrar na crítica propriamente dita, faço aqui uma breve ressalva que é necessária antes da crítica vindoura. A proliferação de movimentos políticos e sociais anticiência, a busca sistemática de rejeitar a ciência e os especialistas em prol de narrações maniqueístas, a entronização da opinião própria acima dos argumentos, o desprezo por argumentos contrários e o uso do potencial das redes sociais na internet para a difusão de notícias falsas (SALAS, 2019). Estes são alguns exemplos de locais nos quais se localiza o debate sobre produção científica atualmente e aos

quais é preciso estar atento. Uma crítica à determinada forma de manifestação do racionalismo industrial não é um abraço à anticiência.

O ideal racional, apresentado em algumas das proposições citadas (seja para elogiar ou para criticar), é resultante de contextos e debates localizados socialmente e geograficamente. Assim como também é responsável por diversas conquistas. A inserção de métodos de avaliação, por exemplo, foi acompanhada, nos anos 80, a um processo maior autonomia e auto gerência do ensino. A 'acreditação'[102] que nas universidades e meios de divulgação científica "transforma-se no principal mecanismo de controle de qualidade da formação acadêmica e profissional em cada país" (BARBOSA; DANTAS, 2018, p.13). Como resultado, no caso brasileiro, as universidades têm obtido um crescimento em abrangência e captação de estudantes em diferentes regiões do país. Desta forma, por exemplo, os quadros de avaliações da CAPES regularmente mostram como recursos estão sendo aplicados de forma a garantir o crescimento de programas de graduação e pós-graduação, assim como de revistas científicas.

A avaliação da ciência pelos pares, algo que está presente desde a epistemologia de Popper e Nagel, e que será contextualizada no próximo tópico, é uma conquista das universidades como forma de qualificar o debate interno à academia. A revisão por pares é tida pela grande maioria dos pesquisadores como o mecanismo mais efetivo e eficaz para garantir a qualidade, confiabilidade, integridade e consistência da literatura acadêmica (NASSI-CALÒ, 2015). Com a enorme produção de conhecimento, das mais diversas fontes, estabelecer parâmetros claros para o debate científico contribui para distinguir e orientar entre debates mais ou menos qualificados. A construção de um ambiente de debate com regras claras e passíveis de serem criticadas é fundamental para a criação de um saber não dogmático.

Com isto dito, pretendo afirmar que o projeto epistemológico e científico das universidades possui conquistas importantes e inegáveis. Opor-se a isso seria negar o óbvio leque de conquistas e avanços obtidos por estas perspectivas. Porém, sigo agora com uma crítica de como essa Razão se torna uma instrumentalização competitiva dentro do ambiente acadêmico e como isso afeta as pessoas concretas que compõem este campo.

Por uma crítica da razão pura

O cerne da crítica nesse tópico é direcionado a uma racionalidade instrumental, resultante da associação entre as diversas formas de controle (como será visto nos tópicos seguintes, por meio das avaliações de desempenho) com a economia. Essa fusão que precisa maximizar e quantificar

[102] BARBOSA; DANTAS, utilizam esta expressão comum em processos de avaliação e certificação,, 'acreditação', para se referir a um movimento de expansão das universidades na década de 1980 e o papel de regulamentação do Estado em relação aos serviços públicos, dentre eles, a educação universitária.

todos os processos racionais é o fim da racionalidade crítica e, portanto, da própria razão (MORIN, 1982, p.91). Pois, como apresentado brevemente nos parágrafos anteriores, seria próprio do processo científico a capacidade de ser crítico à sua própria produção. Sem espaço e tempo para o exercício desta reflexão, o exercício científico torna-se mero cumpridor de metas administrativas. Porém, há um outro ponto, que diz respeito ao cerne desta pesquisa: a maximização dos processos racionais é obtida ao custo da expulsão de idiossincrasias essenciais às pessoas que produzem a ciência.

Desta forma, se dissolve a ideia humanista do conhecimento e o fermento crítico. A razão é, por fim, devorada por um racionalismo, e os homens se tornam sujeitos a obedecer a aparência de racionalidade, da burocracia e da indústria, por exemplo (MORIN, 1982, p.90). O racionalismo empenhou-se em passar a borracha em tudo que era da ordem do sentimento comum, fazendo dessa concepção um encontro com a metodologia de construção do conhecimento científico. Desta forma a inteligência é delegada a determinados locais de conhecimento, como universidades e centros de pesquisa, cada vez mais distantes da vida social (ou fora destas socialidades específicas). Cada vez mais, permanece aquilo que pode ser contabilizado e transformado em meios eficazes para o alcance de metas (resultantes também a partir daquilo que pode ser contabilizado). O resultado disso é produzir não só uma burocracia para uma sociedade, mas também uma sociedade para uma burocracia, não apenas um conjunto de técnicas para um povo, mas um povo que atenda a certo conjunto de técnicas (MORIN, 1982, p.92).

A expulsão do senso comum, por parte deste projeto instrumentalista e mercadológico, e a exigência de responder às demandas universais (o que apresentado de forma mais evidente nos tópicos seguintes) fazem com que o saber se torne cada vez mais distanciado daquilo que pretende estudar. Cabe se questionar, portanto, quais as consequências de esquecer a importância da inserção específica das universidades nos textos e contextos nacionais, regionais e locais específicos (SPINK; ALVES, 2011, p.339)[103]. O principal perigo desse saber que se distancia dos objetos que estuda é o de estar cada vez mais desconectado da realidade que se deseja dar conta. Quando o conhecimento se torna um fim em si mesmo, voltado a atender suas próprias metas, fatores de impacto e qualificações em rankings, ele passa a ser gerido senão por suas próprias leis. E por mais que muito possa ser alcançado por este jogo de ideias, isso não pode ser negado, isso faz com que diversas produções científicas passem a valer mais pelo seu encadeamento rigoroso, pelo modo

[103]Aqui é útil lembrar que a Universidade Federal do Ceará tem como lema "O universal pelo regional". Isto se traduz no compromisso formal da instituição "na solução dos problemas locais, sem esquecer o caráter universal de sua produção".

como conceitos são ajustados e pela sua coerência interna do que pela sua pertinência, relevância ou mesmo compreensão (MAFFESOLI, 1998, p.48).

O que este artigo intenta mostrar é que esta razão fechada em si rejeita como inadmissíveis grandes fatias da realidade, ignora aquilo que fica fora do paradigma, as anomalias. (MORIN, 1985, p.95). O fenômeno da fragilidade da saúde dos estudantes nas universidades é uma das consequências do novo racionalismo industrial, que em suas operações, tal como uma ciência normal (no sentido estabelecido por Kuhn), acumula anomalias aquém das dinâmicas do ambiente universitário e científico. As dinâmicas sociais do campo acadêmico, soterradas por esse espírito do tempo, reaparecem em uma espécie de retorno e de mal-estar, de diferentes formas – em especial, viso a destacar uma dessas reaparições: aquelas na forma de adoecimento das pessoas, dos universitários com os quais trabalho. O racionalismo industrial passou a ocupar os diversos campos da vida social, seja na política, no lazer e também na produção de conhecimento científico.

> Portanto, em vez de continuar pensando segundo um racionalismo puro e duro, em vez de ceder às sereias do irracionalismo, talvez seja melhor pôr em prática uma "deontologia" que saiba reconhecer em cada situação a ambivalência que a compõe: a sombra e a luz entremeadas, assim como o corpo e o espírito, interpenetram-se numa organicidade fecunda (MAFFESOLI, 1998, p.19).

O que o estudo das narrativas dos estudantes mostra não é a necessidade do abandono da razão, mas sim a abertura destas universidades para as trajetórias e suas experiências não quantificáveis em parâmetros de avaliação de performance. Algo como o que Morin nomeia como Razão Aberta ou Maffesoli como Razão Sensível.

Uma preocupação que atravessa as obras de Maffesoli, e também esta pesquisa, é evitar a petrificação do objeto analisado (MAFFESOLI, 1988, p.19). É neste sentido que ele elabora uma espécie de deontologia do sensível dentro do saber científico. Seu interesse, em outras palavras, está no residual da razão pura. Há uma clandestinidade da experiência (*Ibidem,* p.221) que escapa aos documentos quantitativos (o que ficará mais evidente a partir do tópico seguinte). Por clandestinidade, Maffesoli se refere à centralidade subterrânea da experiência.

> Uma vez proposto e analisado o componente econômico, temos diante de nós o 'resíduo'. O mesmo pode ocorrer com termos de trabalho ou de lazer, bem com no que tange ao consumo. As perspectivas poderiam ser multiplicadas ao infinito. É este resíduo, no sentido que lhe atribuía V. Pareto, que constitui uma interrogação viva dirigida ao sociólogo da vida cotidiana (MAFFESOLI, 1988, p.207)

A pesquisa dos resíduos pode parecer frívola. Uma razão para isto está na dificuldade de quantificá-la e, portanto, torná-la merecedora de investimentos dentro do atual sistema de economia acadêmica. Pelas avaliações de performance, se não é quantificável, é um trabalho perdido, ou pior, é um trabalho penalizado, pois tira esforço que pode ser aplicado em algo que será quantificado. Entretanto, ao se invisibilizar esse resíduo, o que se exclui da ciência é a própria

experiência, sem a qual não existem os alunos e professores. O que fica de fora, concordando com Maffesoli, é a própria vida.

Ana[104], uma das estudantes que participaram do grupo de Mindfulness, que acompanhei na UNIFOR, relacionava o seu bem estar e capacidade de produzir na academia ao que ele chamou de "*uma brecha nas 24 horas*". A própria Ana abordou o significado deste conceito para ela:

> É uma brecha nas 24 horas. É um tempo fora do tempo, ele não pertence ao dia, pois "não precisa ser, não precisa estar ali, não é obrigação". [...] As atividades me dão uma oportunidade de não pensar nem nos estudos, nem em casa. É uma oportunidade para não pensar em nada. E é bom isso. [...] Também não é um tempo para ganhar ponto, não é para ser bonita, não é para ser perfeita. É só um tempo.

O que Ana traz nesta elaboração é aquilo que fica de fora da economia acadêmica. O espaço entre as atividades, porém, é visto por ela mesmo como algo fora das 24 horas. Ou seja, trata-se de um tempo fora do tempo, que não encontra valorização de sua existência dentro do dia contabilizado e avaliado.

O grupo de Autocuidado, por sua vez e de acordo com seu coordenador, intenta a criação de "ambientes seguros e acolhedores" diz respeito a um espaço fora dessa selva, que os prepare para voltar à mesma e desenvolver "seus papéis acadêmicos". Novamente, a universidade aqui é vista não apenas como um Reino da Razão, mas também como uma selva. Selva esta na qual todos os recursos precisam ser maximizados.

Voltando a Maffessoli, portanto, trata-se, por esta Razão Aberta, da valorização do ordinário, do cotidiano. Reconhecer que a paixão, o sentimento, a emoção e o afeto exercem um papel privilegiado no exercício da razão. Sendo mais específico, trata-se de reconhecer as trajetórias como parte integrante destes estudantes e da própria universidade. Ou seja, os contextos sociais, as vulnerabilidades as quais os estudantes estão sujeitos, os vínculos sociais que podem contribuir para a permanência ou ausência destes alunos na academia e a relação do saber aprendido com o local. É novamente com Maffesoli que temos uma formulação das importantes ausências da produção de conhecimento tal como está posta atualmente.

> [A razão pura] Produz um esquema que apresenta características importantes, mas ao qual falta o essencial: a vida. Há aí algo de desencarnado. Não que falte eficácia – os desempenhos da modernidade estão aí para prová-lo – mas deixa de ser satisfatório a partir do momento em que se assiste, de diversas maneiras, ao "élan vital" renascente (MAFFESOLI, 1998, p.31)

Como os diversos indicadores de rankings universitários têm mostrado, não é esta eficácia que tem sido penalizada. São as pessoas que compõem esses centros universitários que primeiro

[104] Todos os nomes utilizados aqui para designar os interlocutores desta pesquisa são pseudônimos. O objetivo é proteger suas identidades e trajetórias de estigmas e maus usos que possam se voltar contra os mesmos.

sentem suas consequências. Em um contexto no qual há constante demanda, cada docente e discente é substituível por alguém que possa suportar as exigências do racionalismo industrial. Entretanto, no processo, a universidade abandona aqueles a quem deveria acolher. Tudo em nome de menores custos, melhores qualificações e financiamentos.

Em uma atividade proposta dentro do grupo de Autocuidado, os alunos foram convidados a descreverem e debaterem entre si sobre o que era a universidade e que faltava nela para que ela não prejudicasse sua saúde mental. Um dos participantes do grupo, disse que

> a gente entra na universidade, em geral, muito novo, a gente passa por muita coisa, a gente tem contato com conhecimento de alto nível e tem muita pressão, muita exigência. É o momento que a gente aprende muito, se transforma muito, mas por isso também, muitas bases da gente vão sendo deterioradas para se tornar uma nova coisa. Sem apoio psicológico fica muito complicado, porque é muita coisa, é pouco tempo e tudo muito intenso e há a competição, e há os problemas e sempre exigências acima do possível do que a gente consegue fazer. Então o apoio psicológico é muito importante

Esta sua fala condensa muito das demandas trazidas pelos alunos. A mudança de um ambiente para o outro, a vida fora do ambiente familiar e escolar para outro com mais liberdade, junto a todas as demandas de excelência e o sentimento de competitividade. Suas bases anteriores de sociabilidade e cuidado vão sendo derrubadas, entretanto, sem que haja cuidado de repô-las por algo novo. A representação da universidade como um local de competição é muito mais frequente entre os alunos nestes grupos do que como um local que trouxe cuidado. Não almejo, neste momento, uma representatividade estatística destas narrativas, mas sim a possibilidade de colocar em debate vozes que podem nos fazer repensar a relação com o saber acadêmico.

E se as universidades são instituições racionais por excelência, quando elas passam a fundir a razão com urgência, o que se obtém é um tipo de racionalismo que, em sua pretensão científica, é "particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida". (MAFFESOLI, 1998, p.27). O resultado é um saber que necessita atender a demandas rápidas e quantificáveis, e que para isso exclui as sensibilidades inerentes ao processo de conhecimento. O que se forma é uma perspectiva que valoriza aquilo que pertence a racionalidade e expurga para fora deste reino acadêmico o que localiza na categoria de senso comum. Mas ora, se é a própria sensibilidade que é expulsa, e sendo ela parte inseparável das trajetórias, do cotidiano e do processo de estar no mundo (seja dentro ou fora da universidade), são os próprios membros desta academia que são, em grande parte, exorcizados.

Qual a relação desta reflexão sobre leitura com a saúde dos alunos universitários? A resposta é alcançada via uma reformulação da pergunta, estimulada pelas reflexões suscitadas pela leitura. Qual é o lugar das emoções, dos sentidos, das memórias, da identidade e do social dentro deste

Reino da Razão da universidade? Qual o espaço possível para o exercício de uma razão menos abstrata dentro do ambiente acadêmico no qual se desenvolve esta pesquisa?

Gestão gerencial nas universidades

Algumas expressões utilizadas para descrever o modelo de universidade nos últimos anos, em diversos países, são esclarecedoras para este estudo. Berg e Seeber (2016) utilizam a expressão universidade corporativa (*corporate university*), ou pode-se falar também de uma universidade submetida a uma lógica gerencial (SILVA, 2015). Ambas as expressões apontam para a inserção de uma configuração neoliberal que se espalha nos mais diversos campos da vida social e também na educação e no ensino superior.

A agenda de produção na qual estão inseridas as universidades gera, no que diz respeito à produção acadêmica, a busca por posições significativas em rankings científicos, nacionais e internacionais[105]. Dentre os meios para alcançar estas posições estão o investimento em atividades que gerem reconhecimento das produções dos pesquisadores e das instituições tendo como objetivo o maior aporte financeiro. Como consequência, a relevância social das pesquisas fica relegada a segundo plano, "compromissada com os congressos e os periódicos científicos que definem sua posição no mundo acadêmico global, essa universidade se fecha para as reais demandas e necessidades da sociedade que a abriga" (BORSOI e PEREIRA, 2013, p.1212). Nesta corrida por melhores posições a universidade é tomada por modelos de gestão gerencialista de produção, de forma a obter melhores metas e resultados (SILVA, 2015, p.63). Tais resultados, por sua vez, dependem de meios de quantificação das atribuições acadêmicas. Porém, as próprias atribuições são adaptadas às metas estabelecidas.

Strathern traz um comentário antropológico acerca da emergência de formas de avaliação de performance no ensino superior, tomando como ponto de partida o contexto das universidades do Reino Unido. O que a autora argumenta é que as novas formas de avaliação trazem consigo mudanças no aparato cultural de expectativas e tecnologias disponíveis no ambiente acadêmico. Essas avaliações fazem mais do que monitorar, elas comprometem a vida daquilo que é auditado. (STRATHERN, 1996, p.305). Ao determinar os parâmetros de avaliação, os programas estão também definindo em quais eixos serão investidos os esforços de professores e alunos, sob pena de não obter recursos financeiros para manutenção de suas instituições. A insistência em um conhecimento que possa ser mensurado e avaliado a partir de índices de publicação ou de fator de

[105] O site da UNIFOR informa que esta universidade possui como visão "Ser referência regional e estar entre as 10 melhores Universidades particulares do Brasil até 2024, de acordo com o IGC." Assim como a UFC não raramente se apresenta como a melhor universidade federal do norte e nordeste, segundo ranking do *Center for World University Rankings*.

impacto resulta na invisibilização de outros conhecimentos (SPINK; ALVES, 2011, p.339)[106]. O que é invisibilizado passa a receber menos atenção em detrimento do que precisa ser mensurado, sob a pena de tornar-se obsoleto. Assim como nas narrativas não narrar é uma forma eficaz de instituir alguém morto (KOFES, 2001, p.12), em uma universidade corporativa, não contabilizar algo é excluí-lo das atribuições da universidade.

Ressalto que as avaliações representam um papel importante na educação superior: uma tentativa de elaborar instrumentos objetiv(ad)os de averiguar conhecimento ensinado pelos professores, o que também resulta em formas de acesso à universidade. O que tem uma justificativa importante em um processo histórico de abertura e democratização das universidades. Estes métodos de avaliação surgiram nos anos 1980 por meio de um processo de reforma na gestão pública conhecido como *New Public Management*. Seu objetivo era legitimar e melhorar o desempenho dos serviços públicos e surge em um cenário de acirramento da concorrência econômica internacional (BARBOSA; DANTAS, 2018, p.4). A busca por redução de custos e produtividade faz com que se adote cada vez mais os princípios da organização empresarial na gestão pública (*Ibidem,* p.4) Porém, com os parâmetros para medir o conhecimento surgem também novas moralidades acerca da aquisição deste conhecimento. O conceito, segundo Strathern, que resume essa nova moral é o de aperfeiçoamento (STRATHERN, 1996, p.307). Se a performance pode ser mensurada, então objetivos e planos de ação podem e devem ser traçados.

Strathern traça uma genealogia dos processos de avaliação do conhecimento desde o século XIX. Mas se pode argumentar por uma genealogia específica das universidades na América Latina, que são construídas em um contexto bastante diverso. Para entender as relações construídas entre universidade, ciência, governos e economia é possível traçar historicamente de que maneiras as universidades se tornaram um alvo de interesse do capital, ou ainda de que formas órgãos governamentais se tornam mediadores destes interesses, os transformando em exigências às universidades (MACHADO; BIACHENTTI, 2011, p.247).

Seja no Reino Unido ou no Brasil, essas formas de avaliação de performance humana se voltam ao ensino superior em um cenário no qual as universidades são reinventadas como entidades financeiras (STRATHERN, 1996, p.309). O que é avaliado não são mais (somente) os estudantes, mas as próprias instituições ou, em outras palavras, o custo destas instituições para fazer com que seus alunos alcancem uma determinada performance desejada, "as instituições são

[106]Sobre este ponto, retomo a ressalva feita anteriormente. É importante destacar que a crítica não se dirige a existência de meios de averiguar a qualidade das publicações ou mesmo de classificá-las. Qualquer estudante interessado em determinado assunto científico certamente fará uso de revistas científicas e qualificação Qualis. E, dado a quantidade de publicações disponíveis, é de fato interessante uma orientação, baseada em debates da própria comunidade científica, que sejam capazes de orientar o acesso às publicações.

responsabilizadas pela qualidade de seu investimento" (STRATHERN, 1996, p.309). Resta aos estudantes e professores serem capazes de justificar o investimento feito, sob pena de serem culpados da queda nos rankings e, consequentemente, serem substituídos por outros funcionários e clientes mais rentáveis.

O cerne, nesse cenário, passa a ser o de prestação de contas. (STRATHERN, 1996, p. 306). A atividade de avaliação é utilizada tanto para uma alocação mais eficiente de recursos quanto para informar investidores sobre resultados alcançados pelos investimentos públicos (BARBOSA; DANTAS, 2018, p.5). Para que os sistemas de avaliações se apliquem é necessário que se façam representações daquilo que se deseja avaliar de forma que se possa ser descrito e avaliado em uma linguagem apropriada para as ferramentas utilizadas. Qualquer que seja o sistema utilizado, ele só será capaz de perceber as representações de um tipo particular (STRATHERN, 1996, p.311).

Analisando alguns dos sistemas de avaliação e de classificação podemos identificar, de forma mais clara, quais os parâmetros e indicadores utilizados. O Ranking Universitário Folha (RUF) é uma avaliação anual, feita desde 2012, pelo jornal Folha de São Paulo. Nela, são avaliadas 196 universidades, levando em conta os parâmetros que buscam medir a qualidade da pesquisa (mensurada pela quantidade de publicações, citações e teses defendidas) , do ensino (entrevistas com os professores, qualificação dos docente, dedicação à instituição e nota do Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes - Enade), o mercado (preferências de contratação de egressos), níveis de internacionalização (medido por citações e publicações em países estrangeiros) e inovação (quantidade de registro de patentes e parcerias com setor produtivo). Outras classificações, de abrangência nacional ou internacional seguem parâmetros semelhantes. O QS World University utiliza seis parâmetros: reputação acadêmica, empregabilidade, proporção de professores e alunos, citações e internacionalização, por alunos e por professores. E o *World Universities Ranking* utiliza treze "indicadores de performance cuidadosamente calibrados", visando a fornecer melhores comparações para "estudantes, professores, administradores, indústria e governo". Os indicadores deste ranking são classificados em cinco grupos: ensino, pesquisa, citações, internacionalização e transferência de conhecimento para indústria. Outro ranking internacional que também tem sido divulgado por universidades brasileiras é o *Ranking Web of Universities*. Seu objetivo é suporte e incentivo ao conteúdo aberto e da produção acadêmica. Os autores deste ranking consideram que sua publicação é uma das mais poderosas e bem sucedidas ferramentas para iniciar e consolidar esse processo de mudança na academia, tanto no que se refere ao comprometimento dos acadêmicos quanto nas estratégias de longo prazo. Os indicadores utilizados por este ranking em sua última edição (Janeiro de 2019) foram, por ordem decrescente de peso na avaliação: Visibilidade (número de redes externas à universidade que se conectam com suas produções), Excelência

(número de artigos entre os 10% mais citados), Transparência (número de citações feitas por "*Top authors*") e Presença (quantidade de domínios e subdomínios online da instituição).

No Brasil, uma das principais instituições avaliadoras nas universidades é a CAPES. Ela avalia os cursos nacionais de pós-graduação e as revistas científicas. Para os mestrados e doutorados os quesitos de avaliação são, em ordem decrescente de seu peso na nota final, Produção Intelectual; Corpo discente, teses e dissertações; Perfil do corpo docente; e Inserção Social[107]. Como citado anteriormente, é inquestionável a importância de tais indicadores. Por intermédio dos indicadores, a universidade pode se aperfeiçoar na construção de nichos especializados e qualificados para o debate acadêmico. O ponto negativo é a monopolização da academia por estes índices. Ou seja, o risco é excluir tudo o que não é contabilizado que, por sua vez, como venho argumentando, constitui parte essencial da vida universitária.

As avaliações de performance fazem parte do cotidiano das universidades brasileiras nos últimos anos. Não à toa que SPINK; ALVES (2011) iniciam sua crítica do campo turbulento da produção acadêmica relatando a mudança no teor das conversas cotidianas entre professores universitários. Assuntos como congressos, bolsas, associações e fofocas são substituídas por um monotema mal-humorado em torno das as exigências crescentes da produção acadêmica e os *ratings* da avaliação CAPES (SPINK; ALVES, 2011, p.337). Vale ressaltar que a promoção desta contabilidade da produção acadêmica requer o desenvolvimento de relações formais mensuráveis para avaliar o desempenho por meio de padrões e metas que devem ser alcançadas e medidas por indicadores (BARBOSA; DANTAS, 2018, p.5). A disseminação destas ferramentas de controle direciona os comportamentos por meio de mecanismos de recompensa ou punição (*Ibidem*).

Dadas estas questões, é importante questionar o que fica de fora da contabilidade e de como estas avaliações são incorporadas na rotina acadêmica. O que fica de fora dos sistemas de avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e dos rankings de melhores universidades? O que é modificado na produção de conhecimento e na formação dos estudantes? A produção de conhecimento, vale lembrar, é construída por mais do que avaliações, artigos publicados e defesas de projetos. A gestão corporativa das universidades mede quantidade de publicações e fator de impacto (o que se transforma, na prática, em uma medida de qualidade dos programas, departamentos, docentes e discentes). As diversas metodologias utilizadas para avaliar continuam sendo constantemente atualizadas, de forma a serem mais fiéis ao que buscam medir. Os rankings exercem um papel importante, porém é preciso aqui considerar como eles passam a gerir as vidas na universidade.

[107]Essa distribuição é baseada na avaliação do documento de avaliação da área de Antropologia/Arqueologia do ano de 2013.

Por outro lado, são invisibilizadas as conversas nos corredores, as contribuições entre professores e alunos, as críticas, contradições, o tempo necessário à reflexão e crítica, os desvios nas trajetórias. Estes fatores, que não cabem nos sistemas de avaliação, passam a ser entendidos como aspectos menores ou até mesmo virtualmente inexistentes. Em um contexto de constante reinvenção do sujeito, de forma a estar sempre competitivo, bem classificado, receber bolsas de produção ou outros recursos financeiros, não atender às demandas impostas pelas novas formas de avaliação é correr o risco de se tornar obsoleto e ser ultrapassado. Portanto, passa a ser preciso eliminar tudo aquilo que não atende a metas de produtividade.

Se a universidade se apresenta cada vez mais como esse reino da razão instrumental, cabe questionar em que recanto está aquilo que não é quantificável, as trajetórias, os desvios na trajetória ideal, o diálogo, a escuta do local, a abertura para aquilo que está fora dos muros acadêmicos, o que não previsto pelos meios de avaliação. E quais as consequências desta uniformização do sentido da universidade, para alunos e professores? Quais são os espaços nos quais aquilo que fica fora do 'racionalismo puro' (MAFFESOLI, 1998) e das trajetórias premiadas resiste? Como eu abordo, tudo isso que está para além dos parâmetros não deixa de existir. E esta ausência de reconhecimento do que fica de fora do entendimento dos estudantes contribui para fragilizar a saúde de estudantes e professores e, consequentemente, a própria universidade.

Claro que eu não viso a um horizonte, no qual reine a ausência de avaliações em universidades ou de complacência com os erros dos ambientes acadêmicos. Trata-se de uma crítica à aplicação de modelos prescritivos que não enxergam como universidades funcionam, deixando de perceber suas atuações, suas demandas e seus contextos de inserção social. Desta forma os modelos ficam cegos para demandas locais, devido aos parâmetros universais de avaliação. "A avaliação de quão bem está trabalhando uma universidade é tomada com base em parâmetros pré-estabelecidos. Eles medem a instituição como uma organização de acordo com estes critérios de como uma organização eficiente deveria ser" (STRATHERN, 1996, p.312). Portanto, ao se questionar como uma instituição é avaliada, podemos encontrar a resposta de que é pelo grau de como esta instituição se adequa às representações padronizadas de organizações que alcançam seus objetivos. Outra parte desta resposta é que para que uma instituição seja bem avaliada, ela precisa se enquadrar nos parâmetros utilizados, para que possa ser descrita a contento. (STRATHERN, 1996, p.312). Portanto, os critérios a serem atendidos são sempre externos, alheios às demandas daqueles que constituem esta instituição. O que se critica aqui é a noção de que as universidades precisam justificar o investimento feito nelas provando que elas podem produzir um retorno financeiro ainda maior (COLLINI, 2012). Não se trata de afirmar que a universidade não deva

responder à sociedade e ao governo, mas questionar os parâmetros essencialmente econômicos utilizados.

Strathern mostra como as avaliações levantam pressupostos que terminam por alterar o próprio cerne da universidade.

> A instituição é avaliada por atos que presumem a unidade - pelo grau de consenso pelo qual ela alcançará seus objetivos e, portanto, pela eficácia com a qual efetivamente *eliminou* as contradições. O modelo simples é que a 'uma 'organização deve ser definida por uma missão (coerente). Em outras palavras, a instituição é como um 'eu', definido por uma singularidade identificável de propósito. Aqui, o *loop* começa a afogar a tensão: o "eu", no convite ao auto-exame, acaba por ser um tipo particular de *self* - para ser julgado por critérios que concordam com o que é o eu, isto é, o tipo de agência que impulsiona pessoas/instituições para seus objetivos declarados (STRATHERN, 1997, p.313)

As avaliações são apresentadas com as funções de tornarem as instituições a as pessoas mais competitivas. As habilidades medidas penalizam ambiguidade, contradição ou hesitação (todas necessárias ao pensamento científico). As habilidades buscadas devem, ainda, ser passíveis de transmissão e reprodução, independente dos contextos sociais e geográficos (STRATHERN, 1997, p.315).

Vale lembrar que a universidade é composta por bem mais do que pesquisa, e nem são todos os alunos que ingressam nela que buscam se filiar a grupos ou agendas de pesquisa[108].

Entretanto, como se pode notar aqui, o pilar da pesquisa se sustenta soberano sobre o ensino e praticamente inviabiliza a extensão. Neste sistema empresarial, o que não é contabilizado, quantificado, avaliado e monetarizado, é relegado a segundo plano. E em um cenário de constante urgência (não se pode perder posição em rankings nem financiamentos), o segundo plano é ignorado[109].

O que pretendo mostrar é que as formas de contabilidade sobre a pesquisa, ou as formas de ignorar o foco em ensino e extensão, ocorrem não sobre conceitos abstratos, mas sim sobre pessoas reais e que sentem as consequências no cotidiano. No que se refere aos alunos, há uma espécie de *aluno modelo*. Ele é pesquisador, produtor de artigos e é moldado pelas exigências dos

---

[108]A Constituição Federal de 1988 define, no artigo 207, que "As universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão" (BRASIL, 1988).

[109]No ano de 2019 a UFC abriu edital para seleção de bolsas de extensão e bolsas de pesquisa. Enquanto para a primeira categoria foram dedicadas 650 bolsas, para a segunda foram ofertadas 1001 bolsas remuneradas. Seria necessária uma pesquisa mais ampla para dar conta do papel da extensão dentro do saber universitário, da produção de conhecimento e da saúde docente e discente. Porém, algumas questões levantadas até o momento fazem referência a qualidades dos projetos de extensão. É nesta forma de atuação da universidade, principalmente, em que saberes acadêmicos, científicos ou humanísticos mais se aproximam de uma fusão de horizontes com os saberes populares e locais. O debate em torno de projetos de extensão e sua importância na dinâmica acadêmica têm tido presença dentro da Reunião Brasileira de Antropologia por meio de Grupo de Trabalho próprio: Políticas, etnografias e campos da extensão universitária na antropologia brasileira.

modelos de avaliação. Neste sentido o *aluno empírico* é penalizado com um pertencimento clandestino à universidade. O que se espera deste aluno só pode ser conhecido e modificado a partir das experiências daqueles que passam pelos diversos cursos, de suas dificuldades, limitações e trajetórias. No tópico seguinte inicio a apresentação destes sujeitos empíricos que vivem o cotidiano das universidades.

Produtivismo e saúde

Diversas pesquisas (SILVA, 2015; BORSOI; PEREIRA, 2013; BERG; SEEBER, 2016; SPINK; ALVES, 2011; FREITAS, 2019) têm apontado para adoecimento de professores e alunos. Mais do que isso, o que tem sido apontado é uma relação entre os modos de trabalhar e se relacionar com a produção acadêmica, de forma a cumprir as exigências impostas por determinado modelo de universidade, está relacionada com este adoecimento (BORSOI e PEREIRA, 2013, p.1214). O que se manifesta como sofrimento psíquico no trabalho tende a ser comum numa universidade marcada por relações competitivas e com possibilidades frágeis de laços solidários e/ou de reconhecimento do/no trabalho (SILVA, 2015, p.62).

Borsoi e Pereira (2013) identificaram, em um grupo de 98 docentes da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), de diferentes áreas como Tecnologia, Educação, Ciências Humanas, Ciências Naturais, Ciências Jurídicas, Econômicas, Ciências Exatas e Ciências da Saúde, o que adoece e causa sofrimento aos professores. De acordo com este artigo, não é unicamente a intensidade das cobranças acadêmicas, mas sim sua onipresença em todas as áreas das vidas destes docentes. As atividades acadêmicas sobrecarregam os docentes, adentrando em seu cotidiano e inviabilizando tempo para descanso, lazer e vida familiar e social (BORSOI e PEREIRA, 2013, p.1224).

Silva (2015), em uma pesquisa com professores em uma universidade pública, por meio de análise de prontuários e de entrevistas, conclui que o sofrimento e adoecimento de docentes universitários está ligado a um "complexo afetivo, ético e político que envolve relações indissociáveis, contraditórias e conflitivas entre a subjetividade e a forma histórica de sociabilidade" (SILVA, 2015, p,71), que é submetido a uma racionalidade instrumental e produtiva.

Esta razão instrumental é um saber ligado às formas de dominar (MAFFESOLI, 1998, p.14). Todos estes aspectos anteriormente citados que ficam fora das avaliações deste saber são relegados como não úteis, e até mesmo irrelevantes no processo de constituição do conhecimento. O foco deste saber é, portanto, a universalidade, aquilo que pode ser medido pelos parâmetros antes apresentados. Quanto maior a explicação, maior o poder sobre a utilidade científica e melhores as formas de alcançar metas e otimizar investimentos. Desta forma, o que foge às gavetas não existe, não se torna válido ao pensar (RATTES, 2015, p.78).

A proposta de Maffesoli para este impasse não é de abandonar a racionalidade em prol de uma irracionalidade, mas sim adotar uma forma de relacionar e construir as atividades do saber levando em conta a organicidade entre sombra e luz, percebendo o papel exercido pelo sentimento, a paixão, a emoção e o afeto, os lazeres e os jogos políticos (MAFFESOLI, 1998, p.22). Continuando com este sociólogo, o racionalismo, em sua pretensão científica e iluminista de tudo explicar por meio de sua razão instrumental, é inapto para perceber o aspecto denso, imagético e simbólico da experiência vivida (*Ibidem*, p.28). As pessoas que habitam as universidades são o cerne das justificativas sociais dessas instituições, isto é, o ensino e a formação de pessoas, a produção, circulação e difusão de conhecimentos. Suas trajetórias de vida, que estão no núcleo desta pesquisa, apontam para a necessidade de espaço para esta experiência vivida dentro do que se configura como uma experiência acadêmica. Por mais que se institucionalize o contrário, as contradições, dúvidas e os desejos abrem caminho para existência da vida empírica. Em alguns casos essa resistência do empírico diante do ideal, será dada pelo adoecimento do estudante.

Estudantes estão sujeitos à mesma lógica produtivista e competitiva que os professores. Desde a graduação, os estudantes passam a acumular cada vez mais tarefas de forma a estarem competitivos e inseridos em um mercado de trabalho o quanto antes (FREITAS, 2017). Entretanto, como ressaltado anteriormente, não se trata apenas de sobrecarga, mas também de uma tomada dos diversos fluxos que constituem a vida destes estudantes (lazer, família, descanso) pelas atividades acadêmicas.

Segundo Machado e Bianchetti (2011), a universidade ficou à margem daquilo que historicamente se previa como seu papel, restando aos pesquisadores integrar uma força-tarefa de produção científica, alienados do exercício da crítica (que, geralmente, exige um tempo que não cabe dentro da lógica da gestão). Esta universidade produziria nos sujeitos que a constituem a transformação em

> intelectuais em estressados, medicados, eficientes operários de alto padrão, seres 'sem tempo' para a principal atribuição: analisar com rigor crítico a complexidade dos processos em curso (naturais ou sociais), possibilitando descortinar a lógica subjacente que comanda o espetáculo da história (MACHADO; BIANCHETTI, 2011, p.251).

Portanto, este artigo se volta para a crítica de como determinadas formas de controle reverberam naqueles que compõem as universidades. Como foi dito, métodos específicos de avaliação são capazes de detectar apenas representações de um tipo particular. Os sistemas vigentes de avaliação nas universidades, que têm sido responsáveis por uma nova modelagem do ensino superior, não são sensíveis a percepção do constante mal-estar dos estudantes. E ainda menos para construir meios de reverter este processo, pois enquanto alguns permanecem adoecendo e, em

alguns casos, se afastando das universidades, sempre haverá outros que serão capazes de atender as demandas.

Conclusão

Para finalizar, traço um paralelo da presente crítica com o ensaio de Jonathan Crary (2014). Nele, o autor investiga como as demandas de produtividade vão invadindo todos os recantos da vida do sujeito, até alcançar aquilo que o autor apresenta como a última fronteira: o sono ou o descanso. Se somos levados a crer que sempre há possibilidade de aguentar mais obrigações e demandas, Crary responde de outra forma.

> [...] A crença de que podemos subsistir independentemente da catástrofe ambiental é paralela às fantasias de sobrevivência ou prosperidade individual no contexto da destruição da sociedade civil e da eliminação de instituições que guardem qualquer aparência de proteção social ou de apoio mútuo, seja educação pública, serviço social ou saúde para os necessitados. (CRARY, 2014)[110]

Crary (2014), em sua análise acerca do capitalismo contemporâneo, pontua uma série de novos regimes de codificação, e de práticas associadas a eles, do tempo. Em especial, afirma que se trata de uma conjuntura na qual para o "paradigma neoliberal globalista, dormir é, acima de tudo, para os fracos". Dormir, em sua análise, é um reduto de não produtividade, é uma atividade de descanso que, cada vez com mais intensidade, é invadida por outras demandas que não o descanso. Desta forma, não ser capaz de maximizar sua atenção ou não ser criativo o suficiente é perder posições na classificação por performance e produtividade do mercado, mesmo que seja o mercado acadêmico. Boltanski e Chiapello, por sua vez, falam da corrosão, cada vez mais frequente, das fronteiras entre o tempo privado e o tempo profissional. É preciso "sempre estar fazendo algo, movimentar, mudar - é isso que confere prestígio, em oposição à estabilidade, que é muitas vezes sinônimo de inação" (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2018).

No saber universitário trata-se de separar o comum e o ordinário para restar apenas o exercício puro da razão. Nos manuais empresariais analisados por Boltanski e Chiapello (2007) é solicitado que o empregado seja autônomo e inventivo. Que possa, por conta própria, ser capaz de se aperfeiçoar a todo momento, a "realização pessoal através de múltiplos projetos" (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2007, p.90). Se manter esta performance é adoecedor as exigências por adaptação constante e competitividade não aparentam colocar qualquer ponto de descanso para pessoas inseridas neste contexto (CRARY, 2014). Como afirma Deleuze, nas sociedades de controle, que corresponde à nossa, não há fim para o processo de aperfeiçoamento e de avaliação

[110]Paginação irregular: posição 1317.

contínua. Esta é a forma mais segura de entregar a escola/universidade para o mundo corporativo (DELEUZE, 1992, p.221).

Boltanski e Chiapello lembram como nesta modernidade que vivemos as atividades cujo o tempo dispendido não possam ser alavancadas em prol de uma melhor qualificação (seja na forma de acúmulo de um capital de interesse seja na forma de descanso para trabalho) é um tempo a ser evitado (BOLTANSKI; CHIAPELLO *apud* CRARY, 2014). A submissão a esta condição não se dá por uma questão puramente subjetiva e individual. Trata-se do medo, continuamente reforçado, do fracasso social e econômico.

Ao delinear aspectos da transformação, em curso, das universidades em entidades financeiras, questionei quais as consequências destas mudanças, que vêm uniformizando o sentido da universidade, para alunos e professores; também questiono acerca das possibilidades de resistência ou não das pessoas, quando não têm suas trajetórias premiadas e contabilizadas, à medida que não ingressam no regime do racionalismo presente no chamado capitalismo tardio. O racionalismo, no sentido que abordei, expulsa ou invisibiliza os diversos papéis vividos pelos estudantes (e com eles, seus sofrimentos e alegrias, essenciais para a permanência na academia) em prol de um único personagem, que deve ser cada vez mais eficiente e produtivo: o estudante ideal. Na cristalização deste papel é ignorado o que é próprio da rotina e da incerteza da formação educacional e da produção científica, como também da vida dos estudantes: seus medos, receios, desvios, relações familiares, situação econômica. O que não é contabilizado é preterido em prol de uma instituição mais competitiva, ou seja, a maximização dos processos racionais é obtida ao custo da expulsão de idiossincrasias essenciais às pessoas que se formam na academia e produzem a ciência.

O perfil dos alunos que ingressam nas universidades tem passado por grandes alterações nos últimos anos. Este novo fenômeno traz novas demandas, questionamentos e potencialidades, pois o horizonte de pessoas, que passaram a ocupar os ambientes universitários, no Brasil, mudou para um que é bem mais diverso e plural que aquele de outrora. A fragilidade da saúde dos estudantes não encontra acolhimento na mesma norma posta no modelo racionalista, do capitalismo tardio e suas noções de "pessoa", "natureza", "relações sociais". Tal qual o paralelo feito anteriormente, os desvios a esta norma, que retornam como formas de mal-estar, em especial do adoecimento dos estudantes, são os *loci* potenciais para questionar a normalidade posta.

Referências Bibliogrpaficas

BARBOSA, Gabriela da Rocha; DANTAS, Angélica Guedes. **CAPES – Relatório Técnico da Avaliação de Ensino e Pesquisa.** Brasil, Ministério da Educação. 2018.

BATESON, Gregory. **Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view.** Stanford, Stanford University Press. 1958.

BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind**. University of Chicago Press. 1972.

BERG, Maggie, e SEEBER, Barbara K..**The Slow Professor: Challenging the Culture of Speed in the Academy.** University of Toronto Press. 2016.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **The New Spirit of Capitalism.** Verso. 1ª ed. 2007.

BORSOI, Izabel Ferreira; e PEREIRA, Flavilio Silva. **Professores do ensino público superior: produtividade, produtivismo e adoecimento**. Universitas Psychologica N. 12, vol. 4. p. 1211-1233. 2013.

CRARY, Jonathan. **24/7. Capitalismo e os Fins do Sono**. Cosac & Naify. 2014 [Livro eletrônico].

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Trad: Octanny S. Da Mota e Loenidas Hegenberg. Rio de Janeiro, F. Alves. 1977.

FREITAS, Rafael de Mesquita Ferreira. **A Experiência Ansiosa Construção De Uma Abordagem Antropológica Da Ansiedade Em Estudantes De Graduação Em Fortaleza**. Monografia. Universidade Federal do Ceará. 2017.

FREITAS, Rafael de Mesquita Ferreira. **Uma multidão de pessoas sós: narrativas de adoecimento e acolhimento na universidade, a partir de grupos terapêuticos**. Dissertação (Mestrado)- Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia da Universidade Federal do Ceará; Universidade da Integração da Lusofonia Afrobrasileira. Fortaleza (CE); Redenção (CE), 2019.

KUHN, Thomas S.. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 12ª ed. São Paulo, Perspectiva. 2013.

MACHADO, Ana Maria Netto; BIACHENTTI, Lucídio. **(Des) Fetichização do produtivismo acadêmico: Desafios para o trabalhador pesquisador**. RAE - Revista de Administração de Empresas. São Paulo. V. 51, n.3. p. 244-254. 2011.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da Razão Sensível**. Editora Vozes. Petrópolos, Rio de Janeiro. 1998.

MORIN, Edgar. **La Crise de la Rationalité**. Raison Présente. N. 61. p. 87-104. 1982.

NAGEL, Thomas. **A Última Palavra**. Trad: Carlos Felipe Moises. São Paulo, UNESP. 2001.

NASSI-CALÒ, Lilian. **Avaliação por pares: modalidades, prós e contras** [online]**.** SciELO em Perspectiva, 2015. Disponível em https://blog.scielo.org/blog/2015/03/27/avaliacao-por-pares-modalidades-pros-e-contras/

POPPER, Karl R. **Conjecturas e Refutações**. Brasília: Editora da UnB. 1980.

POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. Trad: Octanny S. Da Mota e Loenidas Hegenberg. Rio de Janeiro, F. Alves. 2013.

RATTES, Kleyton G . **O Mel que Outros Faveiam. Guimarães Rosa e Antropologia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Multifoco / Luminária Acadêmica. 2016

SALAS, Javeir. **Você não pode convencer um terraplanista e isso deveria te preocupar**. [Matéria de Jornal]. El País. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/27/ciencia/1551266455_220666.html?id_externo_rsoc=FB_CC&fbclid=IwAR2HyK75WrNwMLRUZoCZI-ShMcdj4C6wwr8oSSC7BapVkV3gW5flol5J3b4

SILVA, Selma Gomes da. **Travessias entre a sala de aula e o consultório: trajetórias docentes, adoecimento e narrativas de sofrimento psíquico de professores**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza (CE). 2017.

SPINK, Peter Kevin; ALVES, Mário Aquino. **O Campo turbulento da produção acadêmica e a importância da rebeldia competente.** O & S: Ideias em Debate. Vol. 18, n.57. p. 337-343. 2011.

STRATHERN, Marilyn. **'Improving ratings': audit in the British University system**. Eur. Rev.. N. 5. p.305-321. 1997.

WEBER, Max. A Ciência como Vocação *In* **Ciência e Política: Duas vocações.** Trad: Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18ª ed. Editora Cultrix. 2011.